40 AÑOS IEP



Indígenas mestizos

Raza y cultura en el Cuzco

Marisol de la Cadena

Indígenas mestizos
Raza y cultura en el Cusco

Indígenas mestizos
Raza y cultura en el Cusco

Marisol De la Cadena

Traducción de
Montserrat Cañedo y Eloy Neyra

***IEP* Instituto de Estudios Peruanos**

Serie: Urbanización, migraciones y cambios en la sociedad peruana 19

La edición original en inglés de este libro, Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919 - 1991, *fue publicada en el año 2000 por la Duke University Press, Durham y Londres.*



Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telf. 332-6194 / 424-4856
Fax (51 1) 332-6173
E-mail: publicaciones@iep.org.pe
www.iep.org.pe

ISBN: 9972-51-113-8
ISNN: 0586-5913

Impreso en el Perú
Primera edición, noviembre del 2004
1,000 ejemplares

Hecho el depósito legal en la
Biblioteca Nacional del Perú: 1501052004-8548

DE LA CADENA, Marisol

Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco. Lima, IEP, 2004.—
(Urbanización, Migraciones y Cambios en la Sociedad Peruana, 19)

RAZAS/RACISMO/DISCRIMINACIÓN RACIAL/MESTIZAJE/
POBLACIÓN INDÍGENA/INDIGENISMO/INTELECTUALES/
ETNICIDAD/MOVIMIENTOS SOCIALES/PERU/CUSCO

W/14.07.00/U/19

Desde la vida de mi abuela Victoria
Para Manuela, mi hija
Para Eloy, mi sobrino
Por otra verdad y una historia diferente

Contenido

Prólogo a esta edición

> El racismo está ligado al funcionamiento de un Estado que está obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas, o de la purificación de la raza para ejercer su poder soberano.
> — Foucault, 1992: 268.

Este libro tiene ya muchos años de vida. Su primera encarnación fue mi tesis doctoral para la Universidad de Wisconsin-Madison, que terminé en 1996. Luego, siguiendo las convenciones de la academia de EEUU, la convertí en libro cuando trabajaba para la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill. Durante toda esta trayectoria, y en cada una de sus etapas, gocé del apoyo y recibí inspiración de muchos amigos y colegas en el Perú y fuera de él.[1] Las ideas que aquí presento son un híbrido de los dos mundos en los que las compuse; reflejan el diálogo conceptual que, sobre "raza" y categorías raciales, he tenido (y sigo teniendo) con amigos en el Norte y en el Sur.

Pensar *en diálogo* entre dos mundos, sin dejar que uno de los dos domine conceptualmente, ha sido fascinante y muy productivo. Sin duda mi situación

1. Mi comunidad intelectual, grande y generosa, conecta Estados Unidos y el Perú. Mis ideas surgieron en conversaciones con: Eloy Neira, Aroma de la Cadena, Hortensia Muñoz, Gonzalo Portocarrero, Gisela Cánepa, Deborah Poole, Penélope Harvey, Raúl Romero, Brooke Larson, Frank Salomón, Florencia Mallon, Eilleen Findlay, Margaret Wiener, Sinclair Thomson, Laura Gotkowitz, Marisa Remy, Patricia Oliart, Judith Farquhar, Arturo Escobar, Eduardo Restrepo, Amy Mortensen, Maya Parson, Michelle Cohen, Fabiana Li, Rossio Motta, Kregg Hetherington, Orin Starn, Donald Moore, Kathryn Burns, David Theo Goldberg, Ana Alonso, Mercedes Niño Murcio, Tracy Devine, Carolina Yezer, Charles Hale padre y Charles Hale hijo. Mi compañero Steve Boucher y nuestra hija Manuela, me inspiran, corrigen, cuestionan, y apoyan como nadie en el mundo; son un ejemplo de cómo se puede atravesar fronteras todos los días.

de intelectual fronteriza (Mignolo, 2000) facilitó esta estrategia metodológica: pude pensar con categorías utilizadas en los dos centros a los cuales pertenezco. Sin embargo, creo que el hecho de estar trabajando con la noción de "raza" me obligó a tomar en cuenta *inmediata y específicamente* el dialogismo conceptual de la categoría, así como la historicidad del mismo. ¿Qué quiero decir con esto? Para los inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos (académicos y no académicos) la respuesta es obvia: la manera de clasificarnos (no sólo a través de censos, sino también, y de manera muy importante, en las relaciones sociales) es diferente a la que estamos acostumbrados en los sitios de donde venimos. El color de nuestra piel "cambia" y/o cambia su significado. Mudándonos de un lugar a otro ingresamos a otros campos semánticos y a otros espacios conceptuales desde los cuales los lugareños construyen nuestras identidades. Entramos a una "formación racial" distinta (Omi y Winant, 1994) con la cual nosotros (los migrantes, un grupo heterogéneo en múltiples dimensiones) *entramos en diálogo,* usando las categorías, creencias, estereotipos de la formación racial de la cual provenimos.

Lo fascinante es que el diálogo entre formaciones raciales es una dinámica genealógicamente inscrita en la noción misma de raza. Esto es central para su comprensión y para la comprensión de etiquetas raciales y los procesos de identidad articulados por ambas. No podemos entender las formaciones raciales nacionales si es que no entendemos los procesos dialógicos que los articularon más allá de la nación, y a través de los cuales se cristalizaron como nacionales. Este libro, por ejemplo, ilustra el diálogo que, a comienzos del siglo XX, los limeños tenían con los cusqueños sobre cuál de los dos lugares merecía ser capital del Perú, país recién coagulando como nación en el imaginario de la élite. Pero este diálogo nacionalista estaba además articulado a las discusiones (implícitas y explícitas) que los líderes de los países de América Latina sostenían con sus pares europeos y de los Estados Unidos(ocupados en el mismo momento, en la expansión moderna de sus imperios y legitimados por la traducción de "raza" a categoría científica).

Pero "raza" no nace sola, sino de la mano y posibilitada por un repertorio conceptual nuevo y específico: con nociones de evolución biológica, la idea de poblaciones y el campo de "la cultura" como diferente al de la naturaleza. Y este repertorio se pone al servicio de lo que Foucault (1992) ha llamado la bio-política del Estado (es decir, la misión encargada al poder soberano de *mejorar la vida* de los individuos, *controlando la vida* de las poblaciones). ¿Y qué son las poblaciones? Agrupaciones de individuos pensadas con la ayuda de la demografía, medicina y antropología, y que según estas ciencias ocupaban un lugar evolutivo dependiente de su ubicación con respecto a la naturaleza o cultura. La misión colonial moderna es mejorar las condiciones de vida de las poblaciones atrasadas;

esta atribución es asignada a la población más avanzada, la que además es el modelo de evolución a seguir. La ciencia moderna (el conocimiento) legitima este proceso en el que la categoría de raza ocupa un lugar privilegiado. *La* "raza" *es categoría geopolítica y no sólo biológica o cultural*, es una categoría que la ciencia popularizó y que sirvió para legitimar procesos de dominación y discriminación de gentes en el mundo. Esto es algo que Aníbal Quijano (2000) también ha expresado con el concepto de "colonialidad del poder" y que empieza con la "extirpación de idolatrías" y continúa en la escuela homogeneizadora de saberes.[2] La eliminación o purificación de la raza de la que habla Foucault, y que yo he transcrito en el epígrafe, no ocurre sólo a través de la biología, puede ocurrir a través de la cultura, envuelta en retóricas de progreso y llenas de buena voluntad.

Las formaciones raciales de los países de América Latina, y la región misma, se construyeron como naciones en este diálogo geopolítico con el Norte (americano y europeo). Una de las preocupaciones fundamentales de sus líderes fue defender su legitimidad como gobernantes (los del Norte los creían inferiores como explico en este libro). Otra preocupación central fue mejorar las condiciones de vida de las poblaciones atrasadas (la misma misión que los imperios colonizadores se asignaron para subordinar a las poblaciones del mundo, incluyendo sus pretensiones en nuestros países). En uno y otro esfuerzo, la categoría de raza y la geopolítica discriminatoria que legitimaba fue inscrita en las genealogías nacionales de América Latina. De allí colorea exclusiones e inclusiones, siempre articulada a condiciones de género-clase-etnicidad-sexualidad-geografía-etc. Como *concepto articulado,* "raza" adquiere su significado en relación a las otras categorías, en cuyo significado también influye dependiendo de políticas públicas y configuraciones semánticas locales-globales, históricamente configuradas. Así, aunque la raza no agota identidades, formas de discriminación, ni relaciones sociales, siempre articula relaciones, identidades y situaciones sociales. Unas veces lo hace en silencio, otras ruidosamente. De eso trata este libro: de cómo en el Perú se silenció la idea de raza, de cómo una de las condiciones de la hegemonía de la discriminación racial fue precisamente *su negación*.

Este libro explica cómo la raza articula la formación social peruana de "pies a cabeza", y cómo el racismo recorre el país, desde las universidades en las que se lucha por el pueblo, hasta los mercados que son del pueblo. Y esto no es pesimismo, como lo percibieron algunos estudiantes en Estados Unidos, que no entendían cómo yo podía reclamar alianza política con las mestizas del mercado del Cusco (apreciadas amigas y ejemplo de dignidad) y al mismo tiempo denunciar su comportamiento discriminatorio. Lo entendieron (y se horrorizaron)

---

2. Eloy Neira está trabajando esta idea con Gavina Córdoba, Lucy Trapnell, Patricia Ruiz Bravo entre otros.

cuando les expliqué que en el Perú esta condición (pensar jerárquicamente y discriminar, aunque sea benévolamente) es hegemónica, invisible y culturalmente legítima. Entendieron que revelar esta hegemonía con la esperanza de romper el silencio, no era pesimismo.

Para mi sorpresa, el silencio en el que había venido reinando el racismo en el Perú se quebró muy poco después de publicado este libro. Una andanada de denuncias (que siguen hasta el momento y que merecen análisis en sí mismas) llenó y continúa llenando páginas de periódicos y revistas. Por el momento sólo quiero decir que esta vociferación antiracista ilustra precisamente la historicidad, el dialogismo y la necesidad de pensar en la raza (y las relaciones que articula) genealógicamente, es decir, más allá de "eventos" y "periodos" históricos. Cuando recién presentaba mi análisis y trataba de convencer a audiencias en el Perú y Bolivia de que era de "raza" de lo que yo quería hablar, me respondieron muchas veces que yo estaba "importando" la categoría de los EEUU donde sí era importante. Identificando el racismo con determinismos biológicos, y la raza con marcas fenotípicas, mis audiencias en los Andes me urgían a hablar de "etnicidad" en vez de raza. Me decían ellos: lo que nos sirve a nosotros para identificar diferencias es la cultura, la educación. Es precisamente en este argumento donde empieza mi análisis.

En América Latina, "raza" discurrió en el campo semántico y conceptual de la "cultura", que también fue una categoría nueva, como la biología cuando emergió la idea científica de raza, que, como dije antes, fue (y continúa siendo) una idea geopolítica muy importante. Lo que explicaba es que en América Latina, como en el resto del mundo, la "raza" emergió posibilitada por ambos discursos (el de biología y el de cultura) pero que en nuestra región *la tendencia* fue discutirla (y por lo tanto, producirla) en el campo de la cultura. Para decirlo rápidamente: la raza es siempre una categoría culturalmente producida, lo que quiere decir que los fundamentos históricos/materiales de sus significados son específicos. En América Latina estos fundamentos históricos (genealógicos y la geopolítica del momento) crearon las condiciones de posibilidad para que la "raza" y las políticas públicas relacionadas discurrieran a través de lo que emergía como ciencias humanas: criminología, arqueología, historia, y un poquito después, antropología y educación. Esto no quiere decir (como han interpretado algunos de mis lectores) que la biología estuviera ausente del discurso racial en el Perú. Yo hablo de *tendencias*, no de certezas; estas últimas, aunque produjeron crímenes y genocidios como sabemos, nunca duraron mucho tiempo en el discurso racial. Y en el Perú, la *tendencia* que yo encontré fue a discutir "raza" a través de la cultura, y a subordinar la biología, dudando de su influencia o considerándola a la par con las herencias culturales. Gradualmente, esto permitió afirmaciones como: "aquí la raza no es importante, aquí no hay racismo, lo que hay son dife-

rencias culturales profundas, y según estas diferencias hay inferiores y superiores". Esta afirmación (que todos hemos escuchado en algún momento) ya no es hegemónica, ahora se debate y se identifica la discriminación cultural con racismo. Tampoco (y desde el famoso incidente de las discotecas) se sigue aceptando en el Perú que el color de la piel es irrelevante para identificar diferencias. Lo que demuestran estos eventos es la historicidad de la raza, de sus marcadores y del racismo como relación social. No son pues permanentes, dependen de condiciones de posibilidad y estas cambian articuladas a relaciones sociales de poder.

¿Qué ha ocurrido en el Perú que ha permitido este cambio? Nuevamente, necesitamos una perspectiva dialógica que vaya más allá de los acontecimientos, si queremos entenderlos como proceso. Hay varias condiciones a tomar en cuenta. Una primera, bastante obvia es el neoliberalismo y sus políticas culturales. A diferencia del liberalismo colonizador que lo precedió (y aquí estoy hablando del siglo XIX y XX), la misión civilizadora del neoliberalismo no pasa por la educación ni por la homogeneización de *las conciencias históricas* de los individuos. Esto quiere decir que el proyecto biopolítico de los estados neoliberales no pasa explícitamente por la raza-cultura, ni justificada por la biología, medicina, antropología, criminología. El proyecto neoliberal pasa por la economía como relación social y como disciplina indisputable, como fuente del conocimiento científico necesario para mejorar la vida de las poblaciones. La misión del neoliberalismo es homogeneizar *el mercado*, y hay que poner atención al singular. Hacer vivir *un* mercado (crear las condiciones para la expansión del mercado capitalista global, es decir, el de las corporaciones) es compatible con ideas de multiculturalismo y proyectos estatales de interculturalidad que aíslan el campo semántico de "la cultura" (o el de la raza) de los conceptos a través de los cuales adquiere significado. Ignorando qué cultura (como raza) adquieren significado en configuraciones de poder articuladas por relaciones sociales de clase-género-sexualidad-geografía, las políticas multiculturales neoliberales son compatibles con proyectos biopolíticos que implican dejar morir a los pobres.[3] Por eso, en América Latina, el neoliberalismo ha ganado pocos aliados entre los políticos indígenas. Por el contrario, las últimas décadas han visto surgir fuertes movimientos indígenas en contra del neoliberalismo. Y esto no sólo en Ecuador y en Bolivia, sino también en el Perú.

Y aquí quiero discutir otra de las críticas que he recibido, que es una de las que más me gusta, me provoca y me inspira. Dicen estos críticos que en este libro no hay lugar para movimientos indígenas en el Perú. Algunos dicen que

---

3. Esto es tan obvio que en los últimos meses el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional están implementando programas para "aliviar la pobreza". Ver http://www.worldbank.org/ambc/lookingbacklookingahead.pdf

yo apuesto al mestizaje, otros que no he tomado en cuenta los movimientos indígenas de la Amazonía, o que he dicho que el movimiento indígena no tiene espacio en el Perú. Mi respuesta al primer grupo no añade nada a lo que está en este libro. No apuesto al mestizaje entendido como proyecto nacional de homogeneizar. Sólo explico que entre las clases populares, ser mestizo no implica desindigenización (hago visible una manera subordinada de ser mestizo, una que tiene lugar para maneras de ser indígenas). De allí el título *Indígenas mestizos,* que contradice la lógica evolucionista con la que normalmente se identifica el mestizaje. Por otro lado, desindigenización y desindianización no son sinónimos: ser indio es una condición social colonizada y es una etiqueta que se usa para insultar. Esto no quiere decir que esta etiqueta no pueda ser resignificada, y que haya espacios en los que se la use con propósitos reivindicativos. Sin embargo, por el momento, los movimientos indígenas en América Latina utilizan esa etiqueta (indio) con poca frecuencia y prefieren reivindicar la indigeneidad usando nombres de identidades colectivas locales: aymara, quechua, ashaninka, maya, nahua, por nombrar unos pocos.

El segundo grupo de críticas me ha hecho pensar bastante (doy gracias a quienes la han formulado), en lo siguiente. Primero, es cierto que no he tomado en cuenta el movimiento indígena de la Amazonía (pues este es un libro centrado en los Andes y que esa es una de sus limitaciones). Pero para aclarar mi posición y explicar un punto que creo que mis críticos no han tomado en cuenta: lo que yo he dicho es que no ha habido movimientos *étnicos* en el Perú. No he dicho que no ha habido movimientos indígenas. Por el contrario, cuando describo (en el capítulo cuatro) el movimiento sindicalista y campesino que estremeció al Cusco (entre los años cincuenta y setenta), explico que detrás de la retórica clasista y de la ausencia abierta de reivindicaciones étnicas, detrás del movimiento habían líderes indígenas como Saturnino Huillca y muchísimos otros, cuyos nombres desconocemos. En otros escritos he explicado cómo la política indígena no se agota en expresiones de reivindicación étnica, porque *la etnicidad,* (es decir, el campo semántico de la cultura y la condición de subordinación en un estado-nación) es insuficiente para expresar maneras de ser quechua. Sin embargo, desde mi perspectiva ha habido movimientos indígenas en el Perú, pero estos movimientos no han ocupado, por sí mismos, espacios políticos modernos como en Bolivia, Ecuador, Guatemala. La participación indígena fue crucial en los movimientos campesinos, pero sus formas de expresión fueron subordinadas (me atrevería a decir hasta suprimidas) por la ideología de clase que actuó como retórica de contrainsurgencia (Guha, 1988), invisibilizando formas indígenas de hacer política, incompatibles con el proyecto de modernización socialista (al que yo también adscribía).

Finalmente, quiero decir que este libro es posible gracias a becas de investigación que permitieron que pudiera dedicarme a escribir "sin trabajar" (mi trabajo era escribir). Esta posibilidad es inimaginable en el Perú, donde los intelectuales tienen que ganarse la vida de maneras muy diversas y *además* hacer investigación. Esta disparidad es sólo una de las manifestaciones de las relaciones de poder entre los mundos académicos del Norte y del Sur. Pero no son sólo recursos los que se concentran en Estados Unidos, Canadá y en algunos países europeos. Estos lugares también son percibidos hegemónicamente como centros del conocimiento, de una u otra manera *todos* participamos de la creencia de que *el* conocimiento fluye de Norte a Sur. Yo quiero inscribir este libro en contra de esta creencia. Es cierto que "hice el doctorado" en Estados Unidos, que tuve discusiones maravillosas con quienes participaron en "mi comité de tesis", que el grupo de colegas estudiantes con quienes pasé mis años en Madison ofrecieron espacios intelectuales muy inspiradores. También es verdad que mis colegas de UNC-Chapel Hill han sido y continúan siendo interlocutores valiosísimos, siempre presentes en todo cuanto escribo, aun cuando no lo lean. Y es cierto que mi agradecimiento y admiración por todos ellos es inmenso. Pero, no es menos cierto que las ideas que presento en este libro, y su razón de ser, vienen del sur. Quería entender el proceso por el cual la violencia que significa la exclusión social se convierte en "normal", cómo adquiere hegemonía. Y mi necesidad de entender este proceso no se originó en ninguna academia; resulta, más bien de una formación intelectual que no se concibe sin activismo político y que caracteriza a mis colegas del sur. Esta manera de ser intelectual, que aprendí en discusiones en espacios intelectuales limeños, cusqueños y ayacuchanos, se inspira en la vida porque quiere *afectar* la vida. Esta manera de ser intelectual que no se subordina a lo leído, sino a lo vivido es lo que me inspiró este libro y sigue inspirando mi trabajo.

California, otoño del 2004

Referencias bibliográficas

FOUCAULT, Michel

1992 *Genealogía del Racismo. De la Guerra de Razas al Racismo de Estado*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

GUHA, Ranajit

1988 "On Some Aspects of the Historiography of Colonial Indian". En: *Selected Subaltern Readings,* pp. 45-86*,* Ranajit Guha and Gayatri C. Spival. Oxford: Oxford University Press.

OMI, Michael y Howard WINANT

1994 *Racial Formation in the United States*. From the 1960s to the 1990s. Nueva York: Routledge.

QUIJANO, Aníbal

2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (comp.). En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* pp. 201-246. Buenos Aires: CLACSO.

Introducción

Viejos diálogos en torno a la raza: una introducción al presente

> La violencia étnica existe en todas las sociedades que como la nuestra albergan culturas y tradiciones diferentes.
> — Mario Vargas Llosa, 1990.

> Los campesinos indios viven de una manera tan primitiva que la comunicación es prácticamente imposible. Solo cuando emigran a las ciudades tienen la oportunidad de mezclarse con el resto del Perú. El precio que tienen que pagar por la integración es alto —la renuncia a su cultura, su lenguaje, sus creencias, sus tradiciones y costumbres y la adopción de la cultura de sus antiguos patrones. Después de una generación se transforman en mestizos. Ya no son indios.
> — Mario Vargas Llosa, 1990.

> En nuestro país la raza ya no manda, ahora mandan la inteligencia, la educación, la cultura.
> — Adriana B., Cusco.

En el Perú se acepta sin problema que existe discriminación social y se la explica —e incluso justifica— en términos de "diferencias culturales que se pueden superar". Además, los peruanos consideran que sus prácticas discriminatorias no son racistas porque no se refieren a diferencias biológicas innatas sino culturales. Inocua e intrascendente como parece, esta convención social constituye sin embargo el meollo de la formación racial peruana (Omi y Winabt 1986; Winant 1994). Los discursos peruanos modernos que absuelven la discriminación y la legitiman apelando a la cultura, son parte del proceso intelectual y político mediante el cual en el Perú —utilizando la frase de Robert Young— *la raza fue construida culturalmente y la cultura fue definida racialmente* (1995: 54). Desde fines del siglo XIX, la retórica racial en el país ha estado plagada de alusiones a la cultura,

el alma y el espíritu, que frecuentemente tendían a menoscabar la importancia del color de la piel (o de cualquier otro atributo físico) como un marcador racial. Esto ha dado como resultado dos procesos conceptuales muy cotidianos e inseparables: por un lado, la *culturización de la raza*, y por otro, *la racialización de la cultura*. Las citas con las que he abierto este capítulo, inscritas como están en la formación racial peruana, ilustran perfectamente estas tendencias. Sin embargo, exhiben también discrepancias que, a su vez, reflejan la posición social, las convenciones, los deseos y ansiedades de sus autores.

El autor de los dos epígrafes iniciales es Mario Vargas Llosa. Quizás el famoso escritor lo ignore, pero su primera frase hereda (casi literalmente) las ideas de algunos pensadores raciales del siglo XIX, quienes, como el Conde de Gobineau (1915: 30), postulaban que la relación entre grupos humanos diferentes concluía inevitablemente en un desenlace violento debido a que estaba gobernada por las leyes naturales de la repulsión y la atracción. La genealogía de la segunda cita es más imprecisa, porque expresa una idea ampliamente compartida entre los pensadores modernos. Vargas Llosa cree que en el Perú existen diferentes culturas que representan distintas etapas en el desarrollo de la razón. Este desarrollo desigual explicaría —y de hecho justificaría— las jerarquías que estructuran las desigualdades políticas y económicas existentes en el país. Para desarraigar las diferencias culturales (con lo que además se pondría fin a la violencia étnica), Vargas Llosa propone algo que llama "integración" y que imagina como el proceso por el cual los indios se despojan de su cultura y se convierten en mestizos, en participantes (subordinados) de la cultura dominante. La lógica de Vargas Llosa es simple y ahistórica: dado que la "tradición andina" y el "Perú moderno" son incompatibles, aquella tiene que ser sacrificada. La superioridad racial del segundo es demasiado obvia para que suceda lo contrario.

Adriana B., la autora de la última cita, es una estudiante universitaria que conocí en el Cusco. Ella se identifica a sí misma como *mestiza*, si bien —contradiciendo la definición de mestizos que da Vargas Llosa— honra sus orígenes indígenas. Entre otras muchas otras actividades, Adriana baila (con orgullo, dedicación y devoción) en una comparsa urbana que representa a "la gente de las alturas", como ella llama a quienes Vargas Llosa denomina indios. Adriana no usa esa etiqueta; la considera despectiva y critica su empleo. Sin embargo, igual que Vargas Llosa, apela a las "diferencias culturales" para explicar las jerarquías sociales y hasta cree que las actitudes discriminatorias son legítimas si están respaldadas por diferencias en la educación formal. A pesar de esto, tal como la cita indica, Adriana no cree que "la raza" se justifique como una fuente de jerarquías sociales.

No obstante las similitudes, las opiniones de Adriana y del escritor presentan obvias discrepancias conceptuales y políticas, que se originan en los significados (distintos) que asignan a sus nociones de "cultura". La posición de Vargas Llosa, que ha desarrollado en diferentes publicaciones y entrevistas y que está en consonancia con su posición privilegiada de escritor masculino afamado y con un alto nivel educativo, considera las especificidades culturales como innatas y determinantes de las divisiones entre los grupos de gente, diferencias superables a través de un proceso gradual de "evolución grupal".[1] Adriana podría también suscribir la idea de la cultura como algo innato. Pero como mujer y estudiante que aspira a los privilegios de la educación, ella subordina esta noción a una alternativa que enfatiza el "logro personal" antes que la "evolución grupal". La educación es el marcador que emplea para establecer diferencias sociales en esta idea individualizada de cultura. Adriana no piensa que las diferencias culturales que existen entre los grupos impiden las similitudes culturales entre los individuos. Por el contrario, y de manera crucial, considera que los individuos que son diferentes en algunos rasgos culturales pueden, sin embargo, compartir otros. "La gente puede ser [culturalmente] diferente e igual al mismo tiempo. Yo practico la cultura indígena, pero no soy india", señala.

En el Cusco, el lugar de mi investigación y sobre el que trata este libro, las palabras de Adriana me enseñaron a comprender de qué manera ella —y muchos otros cusqueños como ella— desafía la definición de las culturas como depósitos de desigualdades innatas, que legitiman —y naturalizan— las jerarquías entre los grupos humanos. Esta es la visión dominante que representa Vargas Llosa y que yo considero es una expresión del racismo predominante en el Perú, el cual defino como el conjunto de prácticas discriminatorias que se derivan de una creencia en la indiscutible superioridad moral e intelectual de un grupo de peruanos sobre el resto. Esta manera de pensar, que no recurre a una terminología racial, es una versión de lo que algunos autores identifican como el "nuevo racismo" (Backer 1982), el "racismo sin raza" (Gilroy 1987; Balibar 1988) o el "fundamentalismo cultural" (Stolke 1995). Sin embargo, también aprendí que cuando Adriana —y otros— rechaza la raza como la marca de las diferencias o critica las nociones esencialistas de cultura, continúa haciendo discriminaciones. Si bien Adriana y sus pares enfatizan que la cultura se adquiere a través del logro y el mérito personal, y que la educación es una fuente legítima de diferenciación social, al hacerlo pueden converger con el racismo dominante apelando a

1. Mario Vargas Llosa ha formulado su punto de vista tanto en ensayos como en escritos literarios. Entre sus novelas véase, por ejemplo, *Muerte en los Andes* (1996), y entre los escritos que él considera no-ficción, "Cuestiones de conquista" (1990b: 45-46) y su "Informe sobre Uchuraccay" (1990a: 79-114, especialmente 110-114).

las jerarquías de la razón para legitimar la discriminación. Si bien sería demasiado simplista considerarlos meramente "racistas", también es necesario reconocer su participación en las formas dominantes de discriminación y no solo documentar su resistencia a esta.

Ni la hipocresía institucionalizada, ni el autoengaño, ni los complejos de inferioridad son la base de estas formas subalternas de discriminación. Más bien pienso que la explicación hay que buscarla en las complejidades de la *conciencia contradictoria*: "la coexistencia en las mentes individuales de dos concepciones del mundo" (Gramsci 1987: 326). En el Perú, la conciencia contradictoria conduce a individuos como Adriana a negar la existencia de jerarquías insalvables y de diferencias culturales inmanentes —ésas que los sitúan a sí mismos en condiciones inferiores en términos absolutos— y, al mismo tiempo, a adherirse a la legitimidad de las diferencias sociales creadas por los logros educativos. Esta contradicción, al converger con las formas dominantes de racismo, contribuye a su hegemonía. Por lo tanto, la cultura —ya sean los atributos innatos de un grupo que se correlacionan con las etapas en el desarrollo de la razón (como señala Vargas Llosa), o la "educación formal" y el logro individual (tal como la define Adriana)— deviene en un territorio donde el racismo y el desafío a este convergen en una suerte de compromiso que permite que prevalezcan las formas dominantes de discriminación. Sin embargo, en la conciencia contradictoria de los grupos subordinados, la cultura —en tanto logro— no deja de constituir un desafío efectivo al racismo; la noción de que la cultura/educación es alcanzable, junto con la percepción de que las diferencias culturales entre los grupos no excluyen las semejanzas entre los individuos, ha permitido a cusqueños como Adriana transformar los significados predominantes de las etiquetas raciales "mestizo" e "indio".

El segundo de los enunciados de Vargas Llosa ilustra el uso actual predominante del termino "mestizo"; una mezcla cultural racializada —española e india— que evoluciona desde una indianidad "primitiva" hacia una etapa más "civilizada" e incompatible con las maneras indígenas. Los cusqueños indígenas de la clase trabajadora le otorgan a esta palabra un significado alternativo: emplean el término "mestizo" para identificar a la gente alfabetizada y económicamente exitosa que comparte prácticas culturales indígenas pero que, sin embargo, no se percibe a sí misma como miserable, condición que atribuyen a los "indios". Lejos de establecer una ecuación entre "cultura indígena" y "ser indio" —una etiqueta que porta un estigma histórico colonial de inferioridad—, perciben la indianidad como una condición social que refleja un fracaso individual en el logro de un progreso educativo. Como consecuencia de esta redefinición, "la cultura indígena" —o cultura andina, para ser más específicos—, excede el ámbito de la in-

dianidad; dicho en términos amplios, incluye a los pobladores cusqueños que se enorgullecen de sus orígenes rurales y que proclaman un legado cultural indígena, pero que, no obstante, rechazan el ser etiquetados como indios. Orgullosamente se denominan a sí mismos "mestizos".

Este proceso, que denomino "desindianización", está en el núcleo de este libro. Se trata de un proceso complejo que va mucho más allá del simple punto de vista que sostiene que cuando los indios devienen en mestizos adoptan "la cultura de sus antiguos patrones" (Vargas Llosa 1995). La desindianización es el proceso mediante el cual los cusqueños de la clase trabajadora han reproducido el racismo, al mismo tiempo que lo han enfrentado. Concebida de este modo, la desindianización no implica deshacerse de la cultura indígena y, subconscientemente, "integrarse" a lo que Vargas Llosa propuso como la solución a la violencia en el Perú. Tampoco significa "asimilarse" y, por tanto, desaparecer en términos culturales —tal como han señalado algunos antropólogos (Bonfil Batalla 1996; Friedlander 1975). Por el contrario, es a través de una activa desindianización como los cusqueños subalternos han redefinido las nociones esencialistas de cultura, al sustituir las creencias regionales en identidades fijas por grados infinitos de fluidas "indianidades" o "mesticidades". Miden estos grados en términos relativos, considerando, por ejemplo, los niveles de alfabetización de las personas involucradas en una interacción, o su éxito relativo en trabajos urbanos; el individuo que muestre mayores logros en las actividades antes mencionadas será percibido como menos indio y, en consecuencia, como el mestizo en la interacción. En esta perspectiva alternativa y relativa, los indios y mestizos surgen de las interacciones particulares y no de una abstracta evolución general. Si bien la deindianización legitima el propio comportamiento discriminatorio de los cusqueños subalternos, al alejarse de la perspectiva dominante, incluye un ímpetu antievolucionista, en tanto abre la posibilidad de ascender socialmente sin despojarse de las formas indígenas. Enraizada en un concepto político de la cultura y de la identidad —concepto que toma bien en cuenta la cuestión del poder—, la desindianización pone énfasis en la diferencia entre la cultura indígena —en tanto un fenómeno poscolonial— y la "indianidad" —en tanto una condición social propia de la época colonial e inferior. El discurso de la desindianización permite a los intelectuales populares reinventar la cultura indígena vaciada de la indianidad estigmatizada que las élites le asignaron desde tiempos coloniales. Sin embargo, dado que este mismo proceso liberador continúa definiendo la indianidad como la condición inferior en la región, deja espacio para que persista el racismo.

Algunos investigadores han argumentado recientemente que la "raza" es una categoría política cuyos significados toman forma a través del conflicto (Omi y Winant 1986; Gilroy 1987; Goldberg 1993). A partir de estas ideas y tomando en cuenta el íntimo vínculo existente en el Perú entre raza y cultura, in-

cluyo a la desindianización como uno más de los conflictos dialogísticos mediante los cuales los cusqueños subordinados han insertado significados propios en las etiquetas de identidad racial-cultural producidas por las élites. Debido a que la "raza" está presente tanto en los discursos intelectuales como en los de la vida cotidiana, los conflictos dialogísticos se han producido en y a través de las esferas académicas y cotidianas. En este libro, los protagonistas en el proceso conflictivo de definición de la raza (y más tarde de la etnicidad) son tanto los intelectuales de la élite cusqueña como los intelectuales de base o los intelectuales populares. Estos últimos son normalmente personas de la clase trabajadora y (siguiendo a Gramsci) los defino como pensadores no-académicos, quienes, al organizar y comprometerse en actividades persuasivas, contribuyen a dar a luz nuevos modos de pensar moldeados a partir de su propia concepción del mundo y de su línea de conducta moral (Gramsci 1987: 8-10). Los intelectuales de base, a diferencia de la definición tradicional del intelectual, son también campesinos (como en Feirman 1990) o, como en los casos que describiré, danzantes, vendedoras de mercado y ambulantes. En el Cusco de principios del siglo XX sus contrapartes fueron los *indigenistas*, miembros de un movimiento intelectual de la élite que luchó por conseguir un reconocimiento en el ámbito nacional empleando argumentos relacionados con un autoatribuido y auténtico nacionalismo y un profundo conocimiento del Perú.

Si bien este libro trata sobre el Cusco, el conflicto racial dialogístico interregional ha sido siempre parte de la política peruana en general y, lo que es más importante, de la construcción de la nación y la definición de las políticas estatales. A principios del siglo XX, las luchas de los cusqueños estuvieron vinculadas con los procesos que definieron la raza en términos de cultura. Esta conexión entre raza y cultura en Perú tiene una historia mucho más larga, que puede rastrearse hasta alcanzar las creencias coloniales acerca de la "pureza de sangre" (referida a una ascendencia cristiana; Gose 1996; Schwartz y Salomon en prensa; Burns 1999). Sin embargo, mi historia particular empieza con un diálogo de fines del siglo XIX entre los intelectuales de la élite y los pensadores europeos acerca del carácter racial del Perú, un tema sensible durante un periodo en el que los líderes latinoamericanos se encontraban diseñando sus proyectos nacionales. Es en este proceso en el que los intelectuales y políticos peruanos —por razones que trataremos más adelante— hicieron malabarismos con una noción imprecisa de raza, en la que el "espíritu" prevalecía sobre los aspectos físicos de la raza (pero en ningún caso los eliminaba). Muchos intelectuales peruanos varones (y unas pocas mujeres que se hacían oír) ofrecieron una definición cultural de la raza, la que podía incluir —si bien no necesariamente— características biológicas subordinadas al azar a los poderes superiores de la moral. La moral fue concebida como innata; sin embargo, la educación conservaba el poder de

instilar o ampliar las virtudes de un individuo.[2] Los intelectuales cusqueños de la élite fueron muy influyentes en estos diálogos con los europeos en torno al carácter racial nacional. Varios de ellos fueron particularmente decisivos en la formulación histórica y académica de lo que considero una definición "cultural" de la raza. Sus ideas (hechas públicas en periódicos y libros, así como en sus discursos como profesores universitarios, miembros de las cortes judiciales regionales y municipalidades o en tanto congresistas o ministros de Estado) incluyeron tanto un rechazo categórico al determinismo biológico como una naturalización de las jerarquías que, al menos nominalmente, provenían de diferencias morales/culturales esenciales. Los intelectuales cusqueños de la élite no estaban solos en este proyecto, que estuvo fuertemente sujeto a debate. A lo largo del siglo, en diversos terrenos —desde la confrontación política directa hasta la vida cotidiana, incluyendo las manifestaciones rituales—, los intelectuales populares cusqueños refutaron —y acataron— los sistemas de clasificación y las etiquetas de identidad que propuso la *intelligentzia* dominante —la progresista y la conservadora. Pero los grupos subordinados aceptaron las diferencias de educación como legitimadoras de las jerarquías sociales, al igual que habían hecho las élites, permitiendo, así, que el racismo dominante se infiltrara en sus prácticas alternativas. De este modo, amparados en las concesiones hechas a las personas de aspecto indio si —y solo si— eran educadas, los sectores dominantes se absolvían a sí mismos, mientras continuaban discriminando abiertamente a los grupos no-alfabetizados, alegando incluso diferencias en el color de la piel con independencia de que existiesen verdaderamente o no. Las élites y el pueblo llegaron, finalmente, a compartir una misma creencia en el poder de la educación y la "cultura" para legitimar la discriminación y poder silenciar a la vez las acusaciones de racismo, convirtiéndolo de este modo en hegemónico e ilustrando de manera elocuente la idea de que la "hegemonía más efectiva es muda" (Comaroff y Comaroff 1991: 24).

Existe una miríada de definiciones de hegemonía, concepto que personalmente interpreto como un campo dialogístico ambiguamente definido que es compartido por las élites y los subordinados, en el que una dinámica de lucha por el poder caracterizada por constantes acuerdos y disputas y por procesos de dominación e insubordinación produce un consenso que, por más que precario y sujeto a contestación, es crucial en términos políticos.[3] En el caso del ra-

2. Tales ambigüedades en la definición de raza desaparecen cuando la clase, el género y la geografía pasan a estructurar las relaciones raciales y a consolidar las etiquetas raciales individuales.

3. Además de Gramsci (1987), los trabajos de Williams (1977); Hall (1986); Laclau y Mouffe (1985); y Mallon (1995), me han servido de inspiración para tratar los aspectos de la hege-

cismo peruano, el consenso que hace posible su hegemonía es la idea de que la "educación" —significando instrucción escolar en sus distintos niveles— crea jerarquías legítimas. Si bien más allá de esta idea comienza la disputa, este acuerdo básico (fundado en la idea de que la educación es un logro potencial individual que cancela la inferioridad de origen) induce a una autoidentificación, condición que Raymond Williams entiende como decisiva para la hegemonía (1977: 118). En el Perú, y más específicamente en el Cusco, este consenso fue posible gracias a una definición moderna de raza que incluía la posibilidad de subordinar el propio fenotipo a las capacidades intelectuales y los estándares morales, siempre y cuando estos hubieran estado expuestos al poder correctivo de la educación. Esta definición estaba claramente marcada por el legado de los discursos coloniales discriminatorios, que a principios de siglo fueron actualizados y legitimados por las ideas liberales acerca de la igualdad. Más aún, la taxonomía derivada de una definición de raza que subordinaba el fenotipo era peculiarmente dúctil, en tanto incluía al mismo tiempo una percepción de rígidas jerarquías y una fluidez inequívoca a la hora de ubicar a los individuos en el seno de las mismas. De este modo, aunque la clasificación de grupos raciales era consensualmente aceptada y relativa a consideraciones de clase, la definición sobre qué etiqueta adjudicar a cada persona en particular dejaba un amplio margen para la negociación. Una negociación que se esperaba había de ser positiva; esto es, el individuo podía ser colocado en la más elevada posición accesible, pero si ello no era posible, la resolución "descansaría en un reconocimiento resignado de lo inevitable y necesario"(Williams 1977: 118). Lo que actualmente sostiene esta negociación en el Cusco y transforma finalmente al racismo en hegemónico, es el acuerdo implícito de que la "blancura" —en su versión local no necesariamente fenotípica— es en último extremo superior y que la indianidad representa la inferioridad absoluta. Situados ambiguamente entre los dos extremos, los cusqueños de piel oscura y de clase media y alta luchan por aproximarse a una blancura social elusiva, aunque todavía posible para ellos. Cuando la clase y el género (y las percepciones culturales de ambos) intervienen para prevenir ese logro e incluso su misma probabilidad, los individuos evitan la indianidad considerándose a sí mismos como mestizos, si bien existen distintos tipos entre ellos.

Crucial para la noción de hegemonía y el análisis del racismo hegemónico aquí propuestos es el concepto bakhtiniano de diálogo, entendido no como una serie de intercambios cara a cara, sino como encuentros históricamente determinados entre discursos rivales acerca de la "cultura" (glosada como raza,

---

monía relevantes para mi estudio. Agradezco a Florencia Mallon por todas las discusiones y la inspiración en torno a este tema.

etnicidad o clase) que circulan en la esfera social y académica cusqueña.[4] Asumo que estos encuentros dialogísticos están articulados por relaciones establecidas a través de vínculos de poder en múltiples niveles, de modo que la parte dominante en una relación puede ser la subordinada en la otra. El identificar estos vínculos multiestratificados de poder me permite visualizar un panorama de prácticas subordinadas que implican un desafío a un más alto nivel de dominación, mientras funcionan como las prácticas dominantes en otra cadena de poder, subordinando a "otros" que definen como inferiores.[5] Puedo de este modo considerar la "cúspide" y la "base" como dos extremos de un cúmulo de refracciones —tal como Herzfeld ha sugerido (1997: 3)— que participan en un compromiso cultural ampliamente compartido y disputado, que en este caso involucra discursos que entretejen la raza y la cultura. Esta perspectiva abre también la posibilidad de escrutar el terreno común que comparten las "élites" y la "gente corriente" —ese que hace posible la hegemonía— evitando, de este modo, referencias simplista a dichas categorías en términos meramente de oposición. Trato esta visión multiestratificada de las maneras en las que los cusqueños representan sus vidas cotidianas, a la luz del reconocimiento del hecho de que las identidades están permanente y constantemente atravesadas por cuestiones de raza, etnicidad, geografía, clase, género y generación (Laclau y Mouffe 1985; Hall 1992).

Construidas dialogísticamente, las etiquetas raciales culturales que emplean actualmente los cusqueños están íntimamente imbricadas con la educación formal, tal y como se deduce de los comentarios de Adriana B. Ubicada en la frontera de la hegemonía racista, Adriana se identifica como una mestiza y emplea discursos culturales indígenas evitando y desafiando de este modo las rígidas dicotomías evolucionistas "indio/mestizo". A pesar de ello, sus opiniones acerca de los "menos educados" (la amplia mayoría de las clases trabajadoras menos privilegiadas) son similares a las de las élites. En consecuencia, si bien sus creencias representan una ruptura con las nociones evolucionistas y racializadas de la cultura, la idea de que la educación legitima las jerarquías sociales abre la puerta a la discriminación y se vincula con el pensamiento racial dominante en el Perú a principios de siglo y con las imágenes de la diferencia de clase que constituyen su legado.

---

4. Parafraseo aquí a Caryl Emerson y Michael Holquist, "Glossary", en Bakhtin (1990: 427).

5. En el Cusco, por ejemplo, los intelectuales dominantes varones ponen en juego las autorrepresentaciones en un discurso racial y de género que debate su subordinación frente a los intelectuales dominantes limeños, a la vez que enuncian discursos que subordinan a otras personas "inferiores"de la región. Este proceso se repite en otros niveles, donde las mujeres y los hombres cusqueños subordinados llegan a ser el punto de referencia superior para otros incluso más "inferiores".

Esta percepción de la raza en tanto vinculada a la educación (y de este modo a la clase y el género) me lleva a referirme —si bien brevemente— al modo en que mi propia identidad ha moldeado esta investigación. Soy una intelectual limeña de piel oscura y clase media. Debido a mis antecedentes —y de manera determinante a mi formación académica—, pertenezco a los círculos de la élite intelectual peruana en los que predominan los "blancos" y en los que, a consecuencia de implícitos sentimientos racializados, la gente o bien ignora cortésmente mi color de piel o bien me considera blanca. Creo que los peruanos menos privilegiados no establecerían una distinción evidente entre mi persona y los individuos considerados blancos según los estándares norteamericanos. Algunos estudiantes universitarios provincianos que, como Adriana, son conscientes de las identidades raciales y culturales en tanto conceptos, aceptarían en una conversación que soy mestiza (debido al color de mi piel), pero al mismo tiempo me considerarían *limeña*, lo que dada la construcción geográfica de la raza que existe en el Perú quiere decir socialmente blanca. Todo esto contrasta profundamente con la percepción que mis amigos estadounidenses tienen de mí, en particular aquellos que me conocieron en los Estados Unidos y no en el Perú. Para ellos soy una latina, por lo que soy considerada abierta e inevitablemente como una mujer de color, tal como me lo recordó un amigo recientemente (para mi sorpresa, pues tanto he interiorizado mi identidad *incolora* peruana y por lo tanto mi blancura). Estas experiencias han moldeado sin duda mis reflexiones acerca de los procesos de "blanqueamiento" y de sus vínculos con la clase, el género, la biografía y lo que significa ser una intelectual. Los recuerdos de mi anciana abuela diciéndome que yo era *una señorita muy decente* me hicieron pensar en el hecho de que, si bien mi aspecto físico es similar al de Adriana, ni mis pares intelectuales limeños ni mi abuela querían considerarme mestiza. Al identificarme con "una señorita muy decente", mi abuela estaba obviando mi color de piel e instruyéndome acerca de la construcción social de la blancura y, como cualquier otra limeña de clase media hubiera hecho, estaba también expresando su culturalmente arraigado disgusto por los mestizos. Esta categoría racial mestiza no está tan determinada por el color de la piel como por una combinación de distinciones de clase y educación, implicadas en la categoría social de la decencia. Obviamente, no fue el desprecio de mi abuela por los mestizos lo que impidió que me identificara como uno de ellos, sino que fue más bien —como explico en las páginas siguientes— el itinerario histórico, intelectual y político del mestizaje como modelo de construcción de la nación peruana el que tuvo ese efecto. Adoptado inicialmente en el siglo XIX, el mestizaje no ha sido uno de los ideales nacionalistas fundamentales en las políticas estatales y en los discursos intelectuales desde mediados del siglo XX, a pesar de que Vargas Llosa lo hizo revivir ligeramente en los años 90, como

parte de su efímera y desastrosa carrera política. Relegado al olvido oficial y reprimido por el rechazo cotidiano de la élite, el mestizaje ha sido, sin embargo, reivindicado y redefinido por las clases trabajadoras como una alternativa que, a la vez que fortalece su capacidad política, no implica un rechazo a la cultura indígena —si bien sí conlleva una distancia respecto a la indianidad.

Diálogos raciales sobre la hibridación a comienzos del siglo XX Mestizaje constructivo frente a degeneración

> La influencia de la raza en el destino de los pueblos aparece plenamente en la historia de las revoluciones perpetuas de las repúblicas españolas de Sudamérica. Compuestas por individuos cuyas diversas herencias han disociado sus características ancestrales, estas poblaciones no tienen alma nacional y, por tanto, ninguna estabilidad. Un pueblo de medias-castas es siempre ingobernable.
> — Gustave Le Bon, 1912.

> ¿Desde cuándo las revoluciones anuncian decrepitud y muerte? Ninguna de las naciones hispanoamericanas ofrece hoy la miseria política y social que reinaba en la Europa del feudalismo; pero a la época feudal se la considera como una etapa de evolución, en tanto que a la era de las revoluciones hispanoamericanas se la mora como un estado irremediable definitivo. A Le Bon le podrían argüir que toma la erupción cutánea de un niño por la gangrena senil de un nonagenario, la hebefrenia de un mozo por la locura homicida de un viejo.
> — Manuel González Prada, 1904.

En un artículo reciente, el historiador George Stocking señaló que, a principios del siglo XX, una extendida confusión acerca de la definición de raza era la característica más evidente del pensamiento racial (1994: 7).[6] La raza puede dibujarse como un concepto históricamente específico, que asigna a los discursos teóricos y sociales los significados que ella misma adquiere en cualquier momento particular de la historia (Goldberg 1993: 74). Más aún, debido a que la raza es un concepto tan poderoso como vacío, los debates que han buscado definirla han estado (y están) moldeados por una "estructura de sentimientos" particular que sustenta las relaciones entre los grupos o individuos que participan en las discusiones raciales o que se ven de una manera u otra afectados por los discursos sobre la raza. En tanto un "discurso de vacilaciones" (cf. Foucault),[7] el tratamiento de la raza —y por motivos similares, el de la etnicidad— ha manifestado

6. Otros investigadores comparten esta opinión, como Stepan (1982) y Barkan (1992).

7. Parafraseo aquí a Stoler (1995: 72) y Poole (1997: 212).

"elementos característicos de impulso, compostura y tono; específicamente elementos afectivos de conciencia y relaciones: no se trata de sentimiento contra pensamiento, sino del pensamiento tal y como es sentido y del sentimiento tal como es pensado: una conciencia práctica vigente, en una comunidad viva e interrelacionada" (Williams 1977: 132). Debido a que la raza aludía a experiencias sociales aún en curso, su popularidad entre las élites peruanas de principios del siglo XX se derivó de su potencial para expresar sentimientos de superioridad, al mismo tiempo que los legitimaba científicamente. Esto les permitió distribuir el poder a partir de la estructura de sus sentimientos, conectando de modo imperceptible las esferas íntimas con los espacios oficiales. La raza fue simultáneamente una noción científica y política y un término oficialmente legítimo, preñado de emociones. En tanto las élites no constituían un todo homogéneo, el vacío conceptual de la raza permitía distintas versiones de la categoría modeladas a partir de sentimientos divergentes.[8]

El "mestizaje" —el vocablo regional utilizado en los debates decimonónicos acerca de los peligros y virtudes de la hibridación— se constituyó en el epicentro de la estructura racializada de sentimientos en esta región de Latinoamérica. Tal y como señala Brooke Larson, el mestizaje fue "una metáfora polémica y polivalente en la que las élites colocan sus esperanzas, odios y temores acerca del futuro de la raza y la nación" (1998: 337). Estos temores habían sido provocados por los argumentos que llegaban desde Europa y señalaban a Latinoamérica para ilustrar los efectos degenerativos de la hibridación. Robert Knox empleó específicamente los casos de México, Perú y América Central para probar que "el híbrido era una degradación de la humanidad y era rechazado por la naturaleza".[9] Paul Broca, un poligenista que creía en los beneficios del cruce racial eugenésico, sostuvo que la mezcla entre razas tan distantes como aquella de los colonizadores ibéricos y la india, estaba en el origen de las desgracias de Latinoamérica (1864: 33). Herbert Spencer mantuvo un punto de vista similar con relación a México (citado en Brading 1984). Tal y como ilustra la cita de Le Bon, estas creencias estaban lejos de haber amainado a principios del siglo XX y permanecían sembrando la duda sobre la capacidad de Latinoamérica para la construcción nacional y bloqueando, además, el acceso a cualquier tipo de identidad superior estable para las élites regionales. Una reacción frecuente al problema de la potencial degeneración híbrida fue lo que Nancy Leys Stepan (1991) ha denominado "miscegenación constructiva", la cual invirtió los argumentos contrarios al mestizaje alabando los beneficios del cruce racial. El proyecto pionero

8. Sobre la raza como una noción políticamente definida, véase Omi y Winant (1986); Gilroy (1987); Frankenberg (1993); Anthias y Yuval-Davis (1992); y Goldberg (1993), entre otros.

9. Knox (1862: 497), citado en Young (1995: 17).

de mestizaje fue impulsado por los indigenistas mexicanos después de la revolución. Defendido en el siglo XIX por Andrés Molina Enríquez y Justo Sierra, fue recuperado nuevamente por José de Vasconcelos y Manuel Gamio en la década de 1920, con el objetivo de crear una raza de color bronce que podría jactarse del refinamiento de las civilizaciones azteca y europea (Knight 1990). Los intelectuales colombianos del siglo XIX y los brasileños de los años 20 expresaron un orgullo similar respecto a la mezcla racial, si bien su objetivo era producir una raza nacional blanca (Wade 1993; Skidmore 1993; Larson 2002).

Muchos importantes constructores de la nación peruana propusieron la miscegenación constructiva como una alternativa al problema racial del país. A finales de la década de 1860, el destacado historiador Manuel Atanasio Fuentes, aludiendo a la omnipresente mixtura racial que Perú parecía contener, describió a Lima como "un jardín multicolor", característica que asoció con la naturaleza progresista de la ciudad (Poole 1997). Pensó también que era el carácter "puro" de las razas no-blancas del país la causa del atraso de ciertas regiones. "En Lima —escribió— incluso aquellos hombres que descienden directamente de la raza europea tienen un color trigueño, que es pálido y amarillento" (Fuentes 1867: 104, citado en Poole 1997: 159). Experto conocedor de métodos fisiognómicos que leían los rasgos faciales como signos que reflejaban el carácter moral de las personas, Fuentes sondeó también la moralidad y la capacidad intelectual de los limeños, entre las que encontró gran diversidad. Si el refinamiento intelectual y estético de las clases altas le mereció todos los elogios, halló ridícula la ociosidad crónica de los negros, zambos, cholos y la del resto de la población de clase baja (Gootenberg 1993: 67; Oliart 1994). Los escritos de Fuentes pertenecen a la misma época en la que los europeos temían los efectos degenerativos de la hibridación.[10] Para este autor, sin embargo, la inmoralidad de las clases bajas no provenía de la miscegenación, sino de los elementos negativos de sus razas "puras" originales. Desde su perspectiva, la herencia racial mixta que caracterizaba a las clases altas limeñas era algo muy distinta a la degeneración que Broca, Knox o Spencer imputaban a todos los latinoamericanos. La época en la que Fuentes escribió coincide con un auge económico exportador que, a mediados del siglo XIX y según el historiador Paul Gootemberg, hizo del Perú el régimen más rico de Latinoamérica (1993: 58). La riqueza benefició principalmente a Lima y, más específicamente, a sus clases altas. No llegó sin embargo al resto del país, incluidas las clases trabajadoras limeñas. Los dividendos también estimularon los estilos de vida intelectuales de las élites limeñas, que ya antes de la expansión económica eran bastante sofisticados (Gootenberg 1993; Poole 1997).

10. Knox, publicado en 1862; Broca, en 1864; y Spencer, de 1864 a 1867. Véase Young (1995) y Stepan (1982).

En una era en la que el pensamiento racial estaba tan extendido, no sorprende que Fuentes atribuyera el éxito de los limeños a su composición racial. También las envidiables vidas de las clases altas contradecían las opiniones de los europeos, quienes habían condenado al fracaso a todos los latinoamericanos híbridos, incluyendo a sus prósperas oligarquías. No es de extrañar que Fuentes haya construido una imagen radicalmente distinta: la miscegenación conduce al progreso y las multicolores clases dirigentes limeñas no eran sino una prueba de ello. Más todavía, eran tan instruidas y sofisticadas como cualquier clase dominante europea.

Esta bonanza económica y estabilidad política terminaron repentinamente cuando Perú sufrió una pérdida de territorio durante la llamada Guerra del Pacífico (1879-1884), a partir de la cual y hasta 1895 prevaleció en el país la inestabilidad política. En aquel año se produjo el acceso al liderazgo político de los civilistas —banqueros, hacendados y comerciantes miembros de la oligarquía peruana y con ideas modernas sobre la economía. Esta élite, llamada civilista por su política antimilitarista, gobernó durante un largo periodo (1895-1919) que llegó a ser conocido como el de la República Aristocrática (Basadre 1964). Durante esta época, los gobernantes fueron favorecidos por otra bonanza económica, esta vez a causa del nuevo comercio internacional que siguió a la primera guerra mundial. Al igual que durante el auge anterior, los productos de exportación —lana, azúcar, algodón, caucho, petróleo y minerales— fueron los que sirvieron de base a la expansión económica (Klarén 1986). Si durante la década de 1860 las élites rechazaron la idea de la degeneración presumiendo de su sofisticada erudición y capacidad intelectual, a finales de siglo, cuando los políticos defendieron las ideologías gemelas del liberalismo y el progreso, la educación pasó a ocupar un lugar central como herramienta para la construcción de la nación y la homogenización racial. Enfrentados a las teorías raciales europeas, la educación se convirtió en el instrumento primordial para el proyecto de miscegenación constructiva planteado por los limeños. En ese sentido, sus ideas chocaron —una vez más— con las de intelectuales europeos como Gustave Le Bon, quien escribió: "Una de las mayores ilusiones de la democracia es el imaginar que la instrucción iguala a los hombres. Con frecuencia, solo sirve para resaltar sus diferencias" (1979: 289). Los seguidores limeños de este pensador, que los hubo, eran el objeto de las burlas de los liberales modernizadores y los radicales iconoclastas, debido a lo que consideraban su conservadurismo extremo y denominaban su "pesimismo racial".[11]

---

11. Clemente Palma era un limeño seguidor de Le Bon que negaba cualquier posibilidad de mejora racial a través de la instrucción formal. Seguía el ideario europeo según el cual las "almas raciales" no podían ser transformadas, creyendo —tal como su maestro— que so-

Por el contrario, las ideas optimistas que afirmaban el poder de la educación para elevar a los individuos en términos raciales gozaron de gran predicamento entre las élites limeñas de variadas tendencias. "El hombre hoy, por la educación transforma el medio físico y la raza. Es su más glorioso triunfo", afirmaba el aristócrata Javier Prado (1909: 52), líder del positivismo filosófico peruano y de la sociología comteana y rector de San Marcos, la universidad más importante del país. Prado, como había hecho Le Bon, estaba a favor del cruce entre "razas compatibles" y apoyó las políticas estatales que promovían la emigración de europeos con el fin de resolver la situación racial peruana. Sin embargo, este autor rechazó el pesimismo racial de Le Bon y no estuvo solo en esta empresa. Como Prado, el modernizador equipo oligárquico que gobernó el país entre 1893 y 1919 suscribió también las ideas acerca del poder redentor de la educación. A través del ministro de Justicia y Educación, Jorge Polar, el grupo gobernante declaró en 1905: "Felizmente está probado que no hay ninguna raza ineducable; no lo es la nuestra por cierto, ni en las más remotas regiones territoriales. La leyenda de que el indio no quiere salir de su condición mísera va desacreditándose rápidamente" (1905: xxxviii, citado en Contreras 1996: 6).

Una manifiesta refutación de las ideas de Le Bon provino de Manuel González Prada, tal y como el segundo epígrafe de esta sección sugiere.[12] Aceptando la existencia de razas inferiores en Latinoamérica, lo que él negaba era que estas fueran la expresión de la degeneración racial de todo el continente. Como el ministro de Justicia y Educación, González Prada creía también en el poder de la educación para mejorar incluso la raza más inferior de todas: la india. "Siempre que al indio se le instruye en los colegios o se le educa, por el simple roce con personas civilizadas adquiere el mismo grado de moral y cultura que el descendiente del español" (1904: 179-180). El pesimismo racial no encontró gran eco entre los intelectuales y políticos del país, al menos no públicamente. Las políticas concernientes a la inmigración de las razas superiores, según los esquemas euge-

---

lo la mezcla entre razas compatibles mejoraría la situación racial del Perú. Era un defensor de la mezcla racial de los costeños con razas superiores, fundamentalmente con los alemanes, cuya emigración pensaba que el gobierno debía promover. Según Palma, el indio era una causa perdida: "Jamás intenta el indio asimilarse a los elementos del progreso de los hombres superiores [...]. La raza india no es ni será adaptable a la vida civilizada de las razas indo-europeas porque es una tendencia innata en ella, como en todas las inferiores, el aislamiento y la refracción con respecto a los ideales y la vida psíquica y hasta marital de los extraños" (Palma 1897: 10).

12. La influencia de Le Bon estuvo también sujeta a controversia en México. Las reacciones de los intelectuales mexicanos ante la miscegenación fueron una de las piezas en la construcción del mestizaje como un proceso paradigmático en la edificación de la nación (Hale 1986: 404).

nésicos, fueron desarrolladas junto a propuestas a favor de los programas educativos, considerados determinantes para la mejora racial del país. Un intelectual conservador, Francisco Graña (1908), acuñó el término *autogenia*, que puede interpretarse como una alternativa a la eugenesia.[13] En lugar de mejorar la raza a través del cruce, la autogenia representaba el intento de mejorarla a partir de ella misma, elevando los estándares de salud, nutrición y educación de los grupos considerados inferiores.

No hay duda de que el liberalismo dominante influyó en la consideración de la educación sostenida por las élites, en su función de "homogeneizadora racial" y, en consecuencia, como un elemento clave para la construcción de la nación. Sin embargo, la propia autopercepción de este grupo, a la vez como intelectuales capaces y trigueños (blancos, pero no-europeos), lo que equivalía a "mezclados" y potencialmente inferiores, fue un componente muy importante en su agenda. Reflejando este sentimiento, un intelectual conservador declaró: "No permitamos que la piel cobre sea una fuente de vergüenza social. Destrocemos de una vez y para siempre todo ese complejo de inferioridad" (García Calderón 1986: 576). No sorprende que los intelectuales negaran la existencia de razas puras en Perú e incluso ridiculizaran a aquellos que se presentaban a sí mismos como blancos puros.[14] "En el Perú, quien no tiene de inga tiene de mandinga", era un dicho popular en el que "inga" alude a la herencia inca y "mandinga" a la negra africana, y que expresa el cruce entre las razas española, indígena y africana que caracteriza al país. Es esta autoconciencia del color de la piel la que podría haberlos inclinado a minimizar la importancia del fenotipo y, en cambio, a privilegiar el mérito intelectual en sus consideraciones sobre las jerarquías raciales. En un nivel más conceptual, esta actitud tomó la forma de un discurso racial que rechazaba los determinismos totalitarios —el malhadado pesimismo racial— en favor de ideas progresistas que abogaban por la mejora racial a través de la educación. Francisco García Calderón, abogado e ideólogo principal del aristocrático Partido Civilista, habló de la necesidad de un liderazgo fuerte para el país, de una oligarquía progresista unificada y cultivada encargada de capitalizar

13. Contreras hace referencia a la "autogenia" (1994, 1996). Posteriores conversaciones con él me condujeron al texto de Graña (1908), cuyo descubrimiento le agradezco.

14. González Prada, por ejemplo, escribió: "A cada momento nos rozamos con amarillos que visten, comen y piensan como los melifluos caballeros de Lima. Indios vemos en Cámaras, municipios, magistraturas, universidades y ateneos, donde no se manifiestan ni más venales ni más ignorantes que los de otras razas [...]. Hay tal promiscuidad de sangres y colores, representa cada individuo tantas mezclas lícitas e ilícitas, que en presencia de muchísimos peruanos quedaríamos perplejos para determinar la dosis de negro y amarillo que encierran en sus organismos: nadie merece el calificativo de blanco puro, aunque lleve azules los ojos y rubio el cabello" (1904: 180-181).

la economía, centralizar y modernizar el Estado e incorporar gradualmente a las masas indígenas a la nación mediante un sistema de educación universal (Klarén 1986). La fe en el poder de la educación para redimir en términos raciales al país era perfectamente compatible con el mestizaje, un elemento consustancial a este proyecto político tal y como queda puesto de manifiesto en el texto siguiente: "El Perú viable es y será el que integre armónicamente las antiguas estridencias musicales que algunas veces reverberan en nuestra sangre y que resuenan naturalmente como una cacofonía que combina la guitarra española, la flauta indígena y el tambor funerario" (García Calderón 1986).

Un elemento definitorio de esta suerte de pensamiento racial optimista de los limeños —que la cita anterior ilustra— es la extendida referencia a la sangre como "sinécdoque de la cultura" (Williams 1989: 431).[15] Explicando una expresión análoga utilizada por un norteamericano a fines de siglo, Stocking arguyó que en esa época la "sangre" —y por extensión la "raza"— incluía numerosos elementos que hoy consideraríamos "culturales". Vinculando este hecho con la confusión generalizada en la que estaba sumida toda la discusión en torno a la raza, el mismo autor considera que "no existía una línea clara entre los elementos físicos y culturales o entre la herencia social y biológica". Los académicos americanos —continúa— emplearon la raza como un "cajón de sastre que podía ser aplicado a varios grupos humanos cuyas similitudes perceptibles de aspecto, modales y lenguaje persistían a lo largo del tiempo y por lo tanto eran para ellos hereditarias" (1994: 6-7). Algo similar puede decirse de las ideas raciales de los limeños, que refutaban pero estaban la vez influidas por el pensamiento racial europeo. Las referencias locales al "alma racial" o al "espíritu de la raza" podrían haber sido tomadas prestadas de la historiografía romántica, que utilizaba la raza para referirse a un pueblo que se desarrollaba a lo largo del tiempo y que era distinto de otros en términos de lengua, religión o geografía (Brading 1984).

15. La moderna unión entre sangre y cultura tuvo un antecedente en el principio colonial de la "limpieza de sangre", que se refería a la transmisión hereditaria de las tradiciones cristianas en el linaje familiar (Gose 1996; Stolcke [Martínez Allier] 1974). El principio se extendía más allá de la religión, para llegar a ser parte de las políticas cotidianas de la raza, e incluso de los discursos académicos, durante los comienzos del siglo XX en el Perú. Pero la influencia de la limpieza de sangre colonial fue más allá de una mera yuxtaposición. En la era colonial, las leyes religiosas-raciales incluyeron la "conversión" como el mecanismo para superar las diferencias religiosas y llegar finalmente a "purificar" un linaje familiar después de varias generaciones de práctica del cristianismo. Los "cristianos viejos" no se identificaban a sí mismos como mestizos o mulatos, incluso si biológicamente —desde nuestro punto de vista actual— eran híbridos. En el Perú colonial, el término "mestizo" estaba reservado para los nuevos conversos o para individuos cuya posición en la clase inferior los hacía sospechosos de tener orígenes no-cristianos (Gose 1996; Schwartz y Salomon 2000).

De modo similar, inspirados por el sentido histórico de la raza de Hippolyte Taine y por los fisiognomistas franceses, los limeños buscaban bajo la superficie de los rasgos observables el "estado moral elemental" de un pueblo (Hale 1986: 397; Poole 1997). Apoyados en algunas de las ideas de Spencer, los pensadores raciales limeños creían, en general, que las transmisiones hereditarias se aplicaban a las peculiaridades psíquicas como también a las físicas (Stocking 1968: 240; Luna 1913: 14). Estas ideas estaban también conectadas con el lamarckismo —teoría que señala que las características adquiridas podían ser heredadas— que formaba parte de la sabiduría popular del siglo XIX (Stocking 1968: 242; Gould 1996: 401).[16] Una creencia en la condición hereditaria de las características adquiridas encajaba a la perfección con las esperanzas que los intelectuales tenían en el poder redentor de la educación. De hecho, impulsaron una definición de raza conectada ambiguamente con la biología, abiertamente interesada en el "espíritu" histórico y predispuesta a subordinar los marcadores fenotípicos externos a características raciales internas, tales como la inteligencia y la moral.

La raza podía ser biológica, pero también podía ser el alma del pueblo: su cultura, su espíritu, su lengua. Los debates acerca de la "raza peruana" y su futuro estuvieron marcados por la tensión entre sus aspectos espirituales y biológicos. Por ejemplo, Javier Prado combinó en su pensamiento racial una preocupación por "el espíritu" y el "mundo moral", con referencias organicistas a la inteligencia y la fisiología. "La filosofía positivista —señaló— estudia la génesis de las facultades intelectuales, la influencia del tejido nervioso en la vida psíquica; en una palabra, el desenvolvimiento y la complicación de los fenómenos del espíritu en los seres vivos, condicionados directamente por el organismo y por el medio físico" (1891: 159). Sin embargo, y por lo general, dominó una tendencia a rechazar los aspectos biológicos de la raza —sin rechazar la noción misma. El influyente Francisco García Calderón, por ejemplo, apuntaba que la idea de raza "persistía como la síntesis de elementos diversos de una civilización definida", pero sentía también que la biología —como base de la raza— iba gradualmente perdiendo prestigio (citado en Hale 1986: 419). Esta tendencia terminaría por favorecer una definición cultural de la raza, en la que la biología fue o bien subordinada a los aspectos culturales de la raza o, como en el pensamiento socialista de José Carlos Mariátegui, descartada como una ficción (1968: 34), siendo la raza circunscrita al dominio de la cultura. Figuras clave en la formulación de estos

16. Por ejemplo, Carlos Wiesse, un geógrafo positivista, definió la raza como una variedad de "caracteres somatológicos [y] ciertas calidades que han penetrado después en el organismo y han modificado su temperamento y sobre todo su estructura del cerebro, transmitiéndose por herencia y acumulándose en los descendientes" (1909: 252).

puntos de vista fueron los intelectuales cusqueños conocidos como indigenistas, a los que me refiero en la siguiente sección.

La contribución indigenista a la raza cultural
El mestizaje como degeneración y como un hecho racial y de clase

> El Cuzco y Lima son, por la naturaleza de las cosas, dos focos opuestos de la nacionalidad. El Cuzco representa la cultura madre heredada de los inkas milenaria (sic). Lima es el anhelo de adaptación a la cultura europea. Y es que el Cuzco preexistía cuando llegó el conquistador y Lima fue creada por el ex-nihilo [...]. Nada extraño que Lima sea extranjerista-hispanófila, imitadora de los exotismos, europeizada, y el Cuzco, vernáculo, nacionalista, castizo, con un rancio orgullo de legítima prosapia americana.
> — Luis Eduardo Valcárcel, 1978.

La bonanza económica que benefició al Perú durante la primera década del siglo XX, no condujo a un progreso nacional equitativamente distribuido. Mientras que la producción de petróleo y la agricultura de plantación modernizaron tecnológicamente a las zonas costeras y transformaron a sus clases trabajadoras de siervos en asalariados, el crecimiento de las exportaciones de lana —una mercancía producida en las haciendas serranas— no modernizó a la sierra. Carentes de la infraestructura urbana básica, las ciudades serranas no eran en realidad sino grandes pueblos rurales habitados por terratenientes ausentes de sus haciendas, que vivían en grandes mansiones repletas de sirvientes indígenas, varones y mujeres. Para completar la imagen del atraso, la servidumbre era la principal relación laboral en las propiedades rurales medianas y grandes, si bien también había campesinos libres en las comunidades indígenas o *ayllus*. Agravando esta circunstancia, aunque en total coherencia con la imagen anterior, la élite limeña buscaba sus referencias culturales en el exterior y era particularmente cruel con todo lo *serrano* (Klarén 1986: 610).[17] No sorprende que Lima fuera el escenario de las decisiones políticas del estado liberal oligárquico, un estado de cosas que tenía evidentes causas raciales.

Influida con toda probabilidad por la extensión del lamarckismo y el ambientalismo del siglo XIX, la definición de las "razas peruanas" conectaba con imágenes geográficas de transectos que corrían desde la costa del Pacífico hasta

17. Según Jorge Basadre, los hombres de la élite "vestían con abrigos negros y los pantalones más a la moda hechos por sastres franceses en la capital y vivían en un mundo feliz, todos conectados entre sí por matrimonios dentro de sus grupos" (1964, II: 127).

las selvas amazónicas.[18] La imagen de la costa, en tanto emplazamiento histórico de la cultura colonial, se evocaba como el ambiente natural de los españoles y sus descendientes *criollos,* los que desde el siglo XIX habían sido etiquetados como blancos, independientemente de su color de piel (Barragán 1998). La sierra, por su parte, la región donde había florecido el imperio incaico, fue considerada el hábitat natural de los indios. Por último, el bosque tropical amazónico, conocido como "la selva", estuvo asociado con tribus "primitivas", "salvajes", imaginadas como una raza indígena distinta que, a diferencia de los descendientes de los incas, jamás había producido contribución alguna a la historia peruana. Los mestizos incluían a individuos ambiguos de todo tipo que podían vivir en cualquier lugar de la sierra o de la costa. Los negros eran considerados como una raza extranjera y, por tanto, carecían de un lugar de origen específico en la geografía nacional, si bien fueron considerados más adaptados a las cálidas áreas costeñas.

De manera significativa, la construcción racial del Perú moderno corrió paralela a un proceso político de construcción espacial, en la medida en que las razas eran asignadas a unos espacios geográficos jerarquizados según los esquemas evolucionistas (Gupta y Ferguson 1992; Fabián 1983). Reflejando tropos de progreso, integración y obstáculo (Orlove 1993b), los espacios modernizados de la costa figuraban en mejor posición que la sierra. Ilustrando esta creencia hondamente arraigada y duradera, José de la Riva Agüero —uno de los pensadores peruanos más conocidos y uno de los pocos intelectuales limeños que se aventuró a viajar a la sierra en la primera década del siglo XX— registró en su diario de viaje: "La costa ha representado la innovación, la rapidez, la diversión y el placer; la sierra ha simbolizado un casi involucionista conservadurismo, una seriedad que se aproxima a la tristeza, una disciplina que se aproxima al servilismo y una resistencia que conduce virtualmente al letargo" (1995: 225). De acuerdo a esta racialización de la geografía, los individuos fueron clasificados en función de su ambiente: cuanto más elevada la altitud geográfica, menor el status social de sus habitantes. Una idea que implicaba el que, independientemente de sus orígenes sociales, los serranos fueran considerados inferiores a los habitantes de la costa y también el que, entre los costeños, fuesen los limeños los que gozasen de un mejor status.

Entre todas las ciudades serranas existentes a principios del siglo XX, podría haberse esperado que el Cusco, la capital del imperio incaico, tuviera el rango más bajo en tanto un centro simbólico de la indianidad. Si bien los cusqueños de la élite reconocían el atraso del medio rural, cuestionaron la percepción que

18. Los transectos fueron popularizados académicamente por Alexander von Humboldt, Antonio Raimondi y otros viajeros europeos (Poole 1997; Pratt 1992).

los limeños tenían del Cusco como inferior a Lima. Es más, al competir con los "caballeros" costeños por el liderazgo nacional —tal y como ilustra el epígrafe que abre esta sección—, las élites cusqueñas emplearon la racializada geografía nacional para enfatizar la hispanofilia característica de los limeños. En contraste, se vanagloriaron de la autenticidad de su nacionalismo, que legitimaron geográfica e históricamente por el rango de una ciudad que había sido nada menos que la capital del imperio incaico. Finalmente, fueron estas las prácticas que generaron el *cusqueñismo*: el orgullo de ser cusqueños, herederos de la quintaesencia de un legado histórico nacional.[19] Formulado en sus inicios como *regionalismo* —una doctrina característica de los políticos de provincias—, el cusqueñismo, tal y como Benedict Anderson ha dicho del nacionalismo, "está asociado con la religión o el parentesco, antes que con el liberalismo o el fascismo" (1993: 5) De este modo, al igual que el nacionalismo, el cusqueñismo abrigaba todas las tendencias políticas de sus defensores (muy diversas), cuyos sentimientos consensuados de orgullo nacional restaron importancia a sus desacuerdos políticos. Impulsado a principios de siglo, esta suerte de nacionalismo regional fue un proyecto político-intelectual de la élite, destinado a contrarrestar la percepción que se tenía de los cusqueños como serranos racialmente inferiores y también a competir con el proyecto político limeño. Ya desde sus inicios el cusqueñismo afirmó su lugar en la nación extrayendo de la tradición prehispánica representaciones de la historia inca, danzas regionales e investigaciones sobre el pasado y el presente indígena, a través de estudios arqueológicos y etnológicos que tenían el propósito de mostrar la antigua eminencia del Cusco y, por tanto, su pleno derecho a ocupar una posición igual —o inclusive superior— a la de Lima. Si bien fueron inicialmente diseñadas por los intelectuales de la élite, todas estas actividades confluyeron en la década de 1920 en la moderna formación político-intelectual conocida como *indigenismo*: el rostro académico del cusqueñismo.[20]

---

19. El cusqueñismo fue expresado en términos culturales y políticos. Un historiador contemporáneo (al que considero el historiador oficial del Cuzco) lo define como sigue: "El Cuzqueñismo fue la exaltación de todo lo que era local, incluyendo los valores políticos cuzqueños, en un momento en el que los limeños estaban intentando cooptar la representación de Cuzco en el Congreso aprovechándose de su localización en la capital y excluyendo sistemáticamente a los cholos serranos. El Cuzqueñismo es un concepto y una emoción, un 'feeling'" (Tamayo 1992: 860).

20. En realidad, el indigenismo no nació en el siglo XX ni fue tampoco exclusivamente cusqueño. Ya durante el siglo XIX existían intelectuales y políticos indigenistas en Lima y en los departamentos serranos de Ayacucho y Puno (Gootenberg 1993; Tamayo 1982). Del mismo modo, "defender a los indios" o reivindicar el legado inca para consolidar el status de la región no eran prácticas extrañas durante la etapa colonial (Walter 1993; Mannheim 1984, 1991).

Un rasgo definitorio del indigenismo moderno —que influiría por muchos años en el proceso de construcción de la nación peruana— fue la manera en que agudizó la definición cultural de raza, que ya se encontraba latente en otros pensadores no-cusqueños y, más específicamente, en el pensamiento racial limeño dominante. Uno de sus más prolíficos e influyentes representantes, Luis Eduardo Valcárcel, fue particularmente explícito en este sentido: "Esta relación universal entre el ser vivo y la naturaleza se resuelve en la cultura. Somos hijos, es decir herederos, de un ser que la Naturaleza y la Cultura han formado. La generación espontánea, la mutación, la vida, sin historia, repugnan pues a nuestra mente" (1927: 109). Entretejiendo historia y vida humana, Valcárcel se dedicó a desacreditar a los darvinistas sociales radicales y a rechazar la idea de que el progreso de las razas humanas podía ser reducido a las luchas biológicas, a las que se refirió como "mutación" y "generación espontánea". Ambas no eran más que biología, algo distinto de "naturaleza" porque, a diferencia de esta, la biología estaba vacía de "cultura". Profundamente historicista —si bien todavía desde una perspectiva evolucionista—, Valcárcel negó la importancia de la biología en la formación de las razas, a la vez que le atribuyó a la cultura esa capacidad de intervención. En esa línea sostuvo: "conocemos pensamos, sentimos según el conocer, el pensar y el sentir de la propia cultura" (1927: 109), lo que implicaba que la cultura y la historia —y no la biología— constituían el núcleo de las razas humanas y determinaban sus diferencias,[21] unas ideas que habían sido expuestas también por W. E. B. DuBois en *The Souls of Black Folk* y "The Conservation of Races" (1996). Quizá se trate de una visión temprana del "fundamentalismo cultural" de hoy, pero lo cierto es que esta posición representó en la década de 1920 un desafío articulado frente a los pesimismos raciales europeos, en tanto cuestionó el poder de la herencia biológica para regir el destino humano. Sin embargo, nada de esto implicó la eliminación de la raza ni tampoco de los sentimientos raciales jerárquicos.

Determinante para el indigenismo cusqueño fue su repudio a los mestizos y la consideración de que las opiniones promestizas eran antiindias. Más aún, los cusqueños juzgaron que el proyecto de mestizaje de los limeños expresaba una hispanofilia y un rechazo al legado inca —desde su punto de vista, el pilar del nacionalismo peruano. Reaccionando en contra de los argumentos promestizos, lo indigenistas más influyentes tomaron prestada de los pensadores raciales europeos y norteamericanos la idea de que las razas degeneraban si eran extraídas de sus *lugares propios*. Luis E. Valcárcel, cuyo aborrecimiento del determinismo

21. Esta línea de pensamiento se acercaba a la tradición boasiana, aunque Valcárcel no separaba la raza de la cultura, como sí lo hacía Boas.

biológico era equiparable a su intenso desprecio por el mestizaje, escribió en su libro *Tempestad en los Andes*: "cada personalidad, cada grupo *nace* dentro de una cultura y *solo puede vivir dentro de ella*", lo que significa que los individuos o grupos degeneran cuando abandonan sus lugares o culturas originales (1927: 109; el énfasis es mío). Valcárcel coincidió en esto con los pensadores raciales europeos —a quienes despreciaba en otro sentido—, especialmente con aquellos que pensaban que el destino de las razas que trasgredían sus fronteras era la degeneración e, inclusive, la extinción (Stepan 1985: 99).[22] "El mestizaje de las culturas —escribió— no produce sino deformidades" (1927: 111).[23] En su interpretación, el mestizaje era un proceso degenerativo, representado en sus orígenes por los desplazamientos coloniales, y después, tal como Valcárcel lo percibía en su tiempo, por la migración indígena a las ciudades. Como veremos más adelante, sería este un mestizaje que, dependiente de una definición cultural de la raza, se definiría en términos no-biológicos sino morales.

Al respecto la posición de Valcárcel tuvo una gran influencia, que alcanzó a beligerantes defensores proindios, incluso más allá del Cusco. Aquellos que argumentaron en contra de la inferioridad irremediable de la "raza india", emplearon sus ideas indigenistas acerca de los "lugares propios" de las razas y los efectos degenerativos de la trasgresión de los mismos que aparejaba el mestizaje. En esta línea se pronunció el izquierdista José Carlos Mariátegui: "En su ambiente nativo y en tanto la emigración no le deforme [el indio] no tiene nada que envidiar al mestizo" (1981: 34). El mestizo emanaba: "imprecisión y un hibridismo [...] que resultaban de la oscura persistencia de sedimentos negativos en un es-

---

22. Brooke Larson (1997) analiza un caso similar en Bolivia. Allí, durante un periodo de "agónica auto-examinación nacional" —como ella describe la primera década del siglo XX—, el pequeño grupo que constituía la intelectualidad de La Paz creó un "culto" del antimestizaje y culpó a los mestizos de todos los problemas de la nación. De cualquier modo, algunos individuos influyentes en el grupo de pensadores bolivianos que Larson estudia, estaban preparados para defender las soluciones basadas en la eugenesia que pretendían "blanquear" el país. Este hecho establece un contraste interesante con los cusqueños antimestizos y los limeños promestizos, grupos que abogaban por la educación para solucionar el "problema racial". Aunque la inmigración extranjera fue promovida en el Perú, no fue sin embargo percibida como un medio efectivo para "mejorar la raza peruana". La razón, sin que resulte sorprendente, era de tipo racial: el temperamento sexual de los indios fue considerado incompatible con el de los europeos —como explico con más detalle en el primer capítulo y en el cuarto.

23. En efecto, algunos limeños habrían estado de acuerdo con Valcárcel en su sentimiento antimestizo. De cualquier modo, la tendencia entre los conservadores limeños se orientó hacia una defensa del mestizaje —aunque con un cariz espiritual— como futuro de la nación peruana. La propuesta promestiza más ejemplar fue la de Víctor Andrés Belaúnde (1931), quien planteó una forma de mestizaje cultural guiada por los preceptos del catolicismo.

tado mórbido de sórdido estancamiento". Ni en la visión de Mariátegui ni en la de Valcárcel fueron los mestizos necesariamente definidos como híbridos biológi-cos, como sucede en las representaciones de los mulatos estadounidenses o africanos (Stepan 1985). Por el contrario, los mestizos eran indios (campesinos monolingües quechuas) que habían "abandonado" su ambiente natural/cultural y emigrado a las ciudades, donde les esperaba la degeneración moral —tal y como lo reflejaba su sexualidad desviada—; "La mujer india impura encuentra refugio en la ciudad. Carne de burdel, algún día morirá en el hospital" (Valcárcel 1927: 78). De acuerdo a los puristas racial/culturales, la característica más sobresaliente de la sexualidad de las mujeres indias era su rechazo a lo "foráneo", una aversión que habría asegurado la "pureza de la raza india". Esta xenofobia racial, supuestamente inherente a la sexualidad femenina indígena, fue central en las definiciones culturales de la raza y permitió a algunos pensadores de la élite definir los tipos híbridos como inmorales, fundamentalmente en términos sexuales. La impureza de las indias provenía de su transgresión de la cualidad xenófoba de su sexualidad. Desde esta perspectiva, el mestizaje constituía un problema moral y era la consecuencia de una violación o de una conducta sexual femenina desviada. De este modo, la hibridación no representó una degeneración biológica sino moral.

Articuladas en términos morales (y con el comportamiento sexual como indicador), las teorías raciales antibiológicas y culturales de los indigenistas eran compatibles con las visiones discriminatorias que rechazaban el mestizaje. En última instancia, este surgió en un discurso de clase que definió a los sectores sociales no-privilegiados como inmorales, al carecer de una educación "apropiada". Por extensión, los intelectuales quedaban excluidos de tal estigma: pertenecían a la clase "correcta", tenían la educación adecuada, vivían en los lugares apropiados y mantenían una conducta social igualmente apropiada. En la década de 1920 la sofisticación y el refinamiento social de los intelectuales cusqueños fueron capaces de disipar, o al menos limitar, el hecho de su color de piel. En este sentido, fueron diferentes a otros intelectuales racialmente subordinados, como Franz Fanon, cuya sofisticación intelectual —declaró— no eliminaba el carácter despreciable de su negro color de piel. "No se hizo ninguna excepción debido a mis modales refinados, a mi conocimiento de literatura o a mi comprensión de la teoría cuántica" (1968: 117). En cambio, la comunidad intelectual cusqueña, e inclusive la limeña, no se autoidentificó como mestiza ni fue vista así por sus pares en términos de clase. Ellos eran *gente decente*. A diferencia de la cuestión de la negritud descrita por Fanon, el hecho de ser mestizo en el Perú no estaba necesariamente relacionado con el color de la piel; más bien (y de forma redundante) se trataba de una combinación híbrida de raza y clase al mismo tiempo. Esto no coincidía obligatoriamente con la descripción europea del mesti-

zaje en tanto hibridez biológica, lo que permitía a las élites peruanas contestar la percepción que los europeos tenían de ellos como híbridos.

Los analistas de la nueva versión europea del racismo ("racismo sin raza"; Barrer 1982; Gilroy 1987; Balibar 1988; Taguieff 1987, 1990) explican que se trata de una retórica cultural de exclusión que procede de la reformulación de los viejos procedimientos de discriminación basados en consideraciones biológicas, que emergen luego del descrédito en el que cayeron las nociones biológicas de raza en la etapa de la posguerra. Desde el punto de vista de estos intelectuales, la retórica discriminatoria y neorracista europea presupone que los pueblos están separados por diferencias culturales esenciales e insalvables. Desde una perspectiva ligeramente distinta, Verena Stolcke (1995: 4) propone el concepto de "fundamentalismo cultural". La nueva retórica de la exclusión se diferencia del racismo, señala esta autora, en que en vez de enfatizar las diferencias entre las composiciones raciales, se centra en la propensión de la naturaleza humana a rechazar a los extraños que explicaría lo inevitable de las relaciones hostiles entre "culturas" diferentes. De este modo, desde el punto de vista de Stolcke, la afirmación de Vargas Llosa sobre que la diversidad cultural produce violencia en el Perú, es la expresión de un fundamentalismo cultural y no debe ser analizada como racista, puesto que no se basa en una noción biológica de la raza. Antes que postular la existencia de jerarquías biológicas, el fundamentalismo cultural presupone que la impenetrabilidad que es condición de las fronteras culturales produce de manera natural reacciones xenófobas entre los grupos, que dan lugar a acciones violencias y anulan, de este modo, cualquier posibilidad de convivencia armónica entre grupos culturales diferentes.

El análisis histórico del discurso racial del siglo XX en el Perú muestra que los conceptos de raza y cultura estuvieron completamente entretejidos. La versión del racismo que late en la afirmación de Vargas Llosa tiene un antecedente en una noción fundamentalista de la cultura que no pretendía alejarse de la raza. Por el contrario, Valcárcel, Mariátegui y otros —incluidos algunos pensadores conservadores peruanos, como Víctor Andrés Belaúnde— mantuvieron la idea de raza, mientras se opusieron al pesimismo racial europeo y a los determinismos biológicos.[24] Esta temprana definición cultural no se proponía sustituir la noción de raza, sino abrir un espacio al optimismo: las razas podían remontar su inferioridad. Su contribución histórica estribó en poner el énfasis en los aspectos "espirituales" de las razas y en privilegiar a la "cultura" sobre la "biología". Dicho énfasis no fue un fenómeno exclusivamente peruano. Nancy Leys Stepan (1991:

24. Belaúnde identificó las nociones biológicas de raza con los "biologismos modernos" y las relacionó con el imperialismo (1931: 53).

148) describe cómo algunos pensadores mexicanos —específicamente José Vasconcelos, con su proyecto de "miscegenación constructiva"— resaltaron las cualidades espirituales de las civilizaciones azteca y española. En una dirección similar, Rigoberto Paredes, un contemporáneo de Valcárcel que escribía desde la cercana ciudad boliviana de La Paz, propuso que el cambio de vestimenta de los indios contribuiría a mejorar su raza (Thomson 1988). También en los Estados Unidos, pensadores como W. E. B. DuBois (1897, 1903) pusieron el acento en los aspectos culturales de la raza y desarrollaron ideas optimistas acerca de la redención social a través de la educación.

De cualquier modo, no todos los que en la América del norte y del sur creían en el progresismo racial suscribieron definiciones culturales de la raza. A riesgo de ser interpretada como reduccionista, quiero sugerir que esta tendencia podría haber calado más hondo entre los intelectuales subordinados, como DuBois y Valcárcel, cuyo status social se derivaba de una identidad racial inferior frente al mundo "blanco" dominante en todos los contextos. Sea cual fuese la razón, hubo otros pensadores cuyos proyectos para la "miscegenación constructiva" pasaban por la eugenesia biológica. El escritor e indigenista guatemalteco Miguel Ángel Asturias es un ejemplo brutal. En 1923 escribía: "Haced con los indios lo que hacéis con otras especies animales que muestran síntomas de degeneración: sangre nueva, ¡esa es la respuesta!" (Asturias 1923, citado en Cojtí Cuxil 1997: 49).

El histórico contraste entre las alternativas de Asturias y las propuestas por los "culturalistas" evidencian la dimensión contestataria de estos últimos. Sin embargo, el culturalismo racial todavía estaba confinado al dominio explicativo de la raza y albergó inequívocamente ideas discriminatorias moldeadas por sentimientos de clase, género e, inclusive, geográficos. En coherencia con el énfasis puesto en el poder de la educación para la transformación de la raza, la tendencia entre los pensadores raciales peruanos se orientó hacia la condena de aquellos individuos que, desde su punto de vista, carecían de educación, lo que equivalía a una denuncia implícita de su falta de distinción de clase. González Prada, reputado como iconoclasta entre los pensadores peruanos del siglo XIX, los llamó despectivamente *encastados*, mientras que Mariátegui, el socialista peruano por excelencia, los despreciaba como mestizos. A principios de siglo, los optimistas raciales confiaban plenamente en la educación como atributo racial/cultural adquirido, susceptible de ser transmitido, al estilo lamarckiano, para la mejora de la raza peruana. Los comentarios de Adriana hicieron que me diese cuenta de que la educación en el Cusco —y me aventuraría a generalizar que en todo el Perú— ha mantenido a la vez un potencial contestatario y discriminatorio. La educación puede no sustituir o excluir a la cultura indígena (en una visión

opuesta a las concepciones racializadas que sostienen que esta cultura es insuperablemente arcaica), pero sí juega un evidente y legitimado papel discriminatorio.

Desvelar el potencial discriminatorio de la cultura y su arraigo histórico en el pensamiento racial peruano es importante, puesto que arroja luz sobre el fundamentalismo cultural peruano como una forma de racismo que no es exclusiva de los políticos de derecha, como Vargas Llosa, ni se limita tampoco a los círculos académicos. Por el contrario, el fundamentalismo cultural en el Perú es una estrategia racializada y ampliamente difundida para explicar las diferencias sociales cuya peculiaridad no se deriva, tal y como sostienen los analistas de los nuevos racismos europeos, de la sustitución de las definiciones biológicas de raza. Más bien, son las formas culturales de discriminación existentes en el Perú —incluido el "fundamentalismo cultural"—, las que emergen de una matriz histórica de ideología racial. Partiendo de ella, los intelectuales de comienzos del siglo XX elaboraron una definición cultural de la raza, que rechazaba el poder de la biología para determinar la esencia de los pueblos. La reacción internacional en contra de la raza como biología —que comenzó en la década del 30 (Stepan 1991; Barkan 1992; Stolcke 1993; Harrison 1995)— no cuestionó el potencial discriminatorio de la cultura. De manera significativa para mis propósitos, en el caso peruano —como probablemente en otros lugares— no desveló las maneras mediante las que la cultura ha sido racialmente construida. De este modo, la tendencia culturalista original hacia la explicación y legitimación de las jerarquías perdió su ímpetu contestatario primario, al mismo tiempo que conservó su autoridad como una retórica —de exclusión, discriminación y dominación— plenamente incorporada en el aparentemente igualitario discurso cultural. Como lo hizo en Europa, esta doctrina devino en un fundamentalismo cultural, pero con una variante muy específica en la que la raza había sido silenciada en términos retóricos.

El rechazo académico a las nociones biológicas de raza fue importante para la antropología, en tanto significó el surgimiento del concepto de "grupos étnicos" para dar cuenta de las diferencias humanas. Tal y como ha sugerido Stolcke (1993), esto aparejó una rearticulación de la cultura que potencialmente prolongó la naturalización de las diferencias socio-históricas contenidas con anterioridad en la noción europea de raza biológica. En los años 30 se inició en el Perú un cambio similar que, como en Europa, se derivó de la necesidad de denunciar los crímenes raciales nazis. Sin embargo, a diferencia del caso europeo, este cambio se desplegó a partir de imágenes persistentes de la esencia cultural, que sirvieron de base a las definiciones antibiológicas de la raza. De este modo, mientras prevalecieron las viejas formas dominantes de imaginar las diferencias, las referencias abiertas a la raza fueron silenciadas por la cultura, que se arrogaba ahora su propio derecho conceptual a marcar las diferencias. Junto con este

cambio, y mientras era rechazada por algunos de los intelectuales y políticos, la definición peruana de raza adquirió connotaciones biológicas y fenotípicas explícitas, al mismo tiempo que marginaba a la cultura de su campo de significado. A pesar de todo, y dados los antecedentes históricos, la independencia de la noción de "cultura" respecto a la de "raza" nunca fue total, ni en términos conceptuales ni políticos. Un entrecruzamiento solapado e implícito que tuvo importantes consecuencias para la hegemonía actual del racismo: amparados por la cultura, los viejos esencialismos se vieron absueltos de los cargos de racismo al unirse al coro internacional que voceaba una condena a los determinismos biológicos.

Setenta años después
Indígenas mestizos y mestizaje subordinado

Las taxonomías étnicas académicas que surgieron en la década de 1950 proyectaron imágenes sobre la superioridad de la tradición occidental, racional y letrada y equipararon a la cultura con lo tradicional, entendiéndola por lo tanto como lo opuesto a la educación formal. En consecuencia, los peruanos "educados" no fueron incluidos en sus sistemas de clasificación, o implícitamente fueron "blanqueados", en la medida en que su fenotipo se subordinó a su "conocimiento" y redundó en el privilegio de no ser etiquetados (cf. Frankenberg 1993; Williams 1989). Los negros —que tradicionalmente habían sido considerados como una raza extranjera y, en consecuencia, prescindible en la mayoría de los proyectos nacionalistas peruanos— fueron excluidos de las taxonomías étnicas académicas y marcados como una raza claramente inferior. Fue así como las taxonomías étnicas funcionaron para distinguir a los indios —putativos descendientes contemporáneos de las originales civilizaciones precoloniales— de los mestizos —antiguos indios, si bien tampoco blancos. Estas clasificaciones midieron la evolución de los peruanos considerados indígenas en términos de su nivel de alfabetización y urbanidad. Los indios fueron representados como campesinos analfabetos, poseedores de algunos vestigios de la cultura colonial. Los mestizos, por su parte, eran serranos no del todo educados, residentes en las ciudades o pueblos y dedicados muchos de ellos al pequeño comercio. Ambos grupos carecían supuestamente del capital cultural requerido para el ingreso en una sociedad letrada y racional, y por ello estaban subordinados a los individuos "no-marcados" que poseían educación. Desde esta perspectiva, el mestizaje era el proceso a través del cual los indios se alfabetizaban y adquirían las habilidades urbanas gradualmente, despojándose a la vez y naturalmente (como ocurría en las metamorfosis) de su cultura original. Se ha dicho que el proceso implicaba la aculturación, el

paso de una cultura a otra, y que su consecuencia era la asimilación: la desaparición dentro de la formación cultural dominante.[25]

Familiarizados con esta tradición, no me sorprendió que las personas con las que conversé a lo largo de mi trabajo de campo —cusqueños de antecedentes campesinos más o menos remotos o recientes— se definieran generalmente a sí mismas como mestizas, rechazando la adscripción india. Sin embargo, y en contra de mi conocimiento académico, me fui dando cuenta gradualmente de cómo afirmaban su identidad mestiza como una condición social que albergaba un espacio tanto para una educación urbana y letrada como para sus costumbres regionales que denominaban auténticas o netas —y que yo llamaré indígenas, a falta de un término más apropiado. Con él me refiero a aquellos aspectos de la cultura regional cusqueña en los que no participan los sectores dominantes de la sociedad local (o por lo menos no públicamente), al respecto de los cuales existe un consenso que los percibe como subordinados a la formación cultural nacional. Para los cusqueños de la clase trabajadora, la autoidentificación como mestizos implicaba una transformación de las condiciones sociales, pero no de la cultura —tal y como yo pensaba—. La desindianización, tal como me fue explicada por los cusqueños indígenas, significa en efecto despojarse de los marcadores que evidencian la condición social de indianidad, tales como andar descalzos o con ojotas y carecer de destrezas urbanas en general. En otras palabras, desindianizarse significa progresar, en el sentido más corriente del término. Sin embargo, se trata de algo muy distinto a las convenciones evolucionistas implicadas en las taxonomías étnicas dominantes, de acuerdo a las cuales la educación formal y la vida urbana, en tanto formas superiores de desarrollo, son consideradas como sustitutas naturales de la cultura indígena.[26] En este proceso, un indivi-

25. En este sentido, dos trabajos frecuentemente citados son los de Friedlander (1975) y Bonfil (1996).

26. Esto tiene poco que ver con las definiciones de la desindianización del estilo de las que propuso, por ejemplo, el pensador mexicano Guillermo Bonfil Batalla, quien la critica —y define a la vez— como "un proceso histórico a través del cual poblaciones que tenían originalmente una identidad distintiva y particular basada en su propia cultura, son forzadas a renunciar a esa identidad con todos los cambios subsecuentes en su organización social y cultura" (1996: 17). No quiero criticar una noción de cultura que fue un producto de su tiempo, ni juzgar superficialmente un trabajo inscrito en un vocabulario históricamente construido. De cualquier modo, y aunque no puedo evaluar etnográficamente el caso de los intelectuales mexicanos, sugiero que uno de los problemas con este punto de vista (al margen de cuán crítico sea con el mestizaje dominante), es que continúa reproduciendo la perspectiva dominante al asumir un único significado del término "mestizo" e identificar a la cultura indígena con la indianidad. Ahondar en los significados alternativos del mestizaje y del término "mestizo" puede también arrojar alguna luz sobre las definiciones alternativas de la cultura indígena y la deindianización.

duo desindianizado puede ser mestizo e indígena al mismo tiempo: considerándose a sí mismo "neto", está familiarizado con prácticas extrañas a la cultura dominante, al mismo tiempo que comprende y es capaz de reproducir esta última.

Adriana Belén e Isabel Sánchez, dos jóvenes estudiantes universitarias con las que trabé amistad, estuvieron entre las primeras personas que me hicieron caer en la cuenta de este significado totalmente inusual del término "mestizo". Ellas bailaban en una comparsa llamada *pasña coyacha*, en parte, según me dijeron, debido a su orgullosa identificación con la cultura indígena regional. Dada su condición de estudiantes universitarias, uno de sus problemas era el de acomodar sus horarios de clases al calendario ritual regional, que es particularmente complicado durante los meses de junio y julio. "Tenemos que hablar, especialmente con los profesores, porque [julio] es un mes de exámenes. Junio también es complicado porque para nosotras son muy importantes el Coyllur Rit'i y el Corpus Christi, pero toma todo el mes y perdemos muchas clases, aunque algunos profesores son comprensivos y nos dejan ir". Esta conversación me alertó sobre una posible alternativa de combinar la educación occidental con el "conocimiento andino", que no implicaba un proceso de aculturación o de despojamiento de la cultura andina. De ahí en adelante, empecé a redefinir las nociones académicas sobre lo que significa ser un mestizo: Adriana e Isabel me guiaron a través del proceso no-académico de la construcción de la etnicidad regional.

Su danza representa a la gente de las alturas, individuos identificados regionalmente como indios. Dado que yo estaba al tanto del estigma de la indianidad entre los cusqueños, un día, mientras charlábamos en la cafetería de la universidad, les pregunté si tenían problemas en la ejecución de la danza. Sus respuestas, así como el resto de la conversación, merecen ser citadas en extenso:

Isabel: El último año tuvimos un problema con un joven. No quería bailar porque le habían insultado como indio cholo. Le dijimos que no pusiera atención. Yo le dije: "Después de todo estás actuando. El hecho de que te vean con esa ropa no significa que seas *totalmente así*. Por ignorancia es que te han insultado. En el Cusco la raza ya no manda, ahora mandan la inteligencia y la educación".

Marisol: ¿Por qué le dijiste que no era "totalmente así"? ¿Él era "un poco así"?

Adriana: Bueno, mira, Marisol, en el Cusco, el pueblo, nosotros todos podemos ser indios y algunos indios son también mestizos. Como nosotros. *No somos totalmente indios, pero somos indígenas, aborígenes*, como quieras llamarnos, porque no somos, por ejemplo, como tú.



Isabel y su hermana lucen vestidas para su actuación como *Pasña Coyacha*, durante un alto en el ritual de celebración de la mayordomía en el atrio de la iglesia de La Almudena, 1992. Fotografía de la autora.

Marisol: ¿Qué quieres decir con que no son como yo? Somos todos estudiantes universitarios, tenemos el mismo color de piel, el mismo tipo de pelo, hablamos castellano.

Isabel y Adriana [alternándose]: Sí, pero tú no crees en las mismas cosas que nosotras. Puedes ir a Coyllur Rit'i, pero realmente no te interesa. Además ni siquiera conoces el ritual. Nosotros vamos como la gente de las alturas [los indios] y seguimos su ejemplo, pero digo que no es totalmente así, porque ellos no están educados, son ignorantes y toscos. Los respetamos, pero no somos totalmente como ellos. Seguimos muchas, algunas de sus creencias, pero llevamos zapatos y no ojotas, dormimos en camas, comemos apropiadamente, ¿verdad? Somos diferentes e iguales, ¿entiendes? Como tú y nosotras. Tú puedes decir que eres mestiza por tu raza, todos somos mestizos en el Cusco. Nadie es puro. Pero algunos mestizos, como nosotros, son también indígenas, aborígenes, oriundos, debido a nuestras creencias. Otros son solo mestizos como tú.

Marisol: Entonces, ¿la gente de las alturas es también mestiza?

Isabel: No, ellos son solo indios, pero nosotros ya no usamos la palabra —solo los ignorantes lo hacen—. Les llamamos otras cosas, como aborígenes, netos, compañeros, oriundos, indígenas, campesinos, ¿verdad Adriana?

Adriana: Sí, solo la gente ignorante los llama indios. Nosotras respetamos nuestras costumbres, no insultamos a la gente de la que aprendemos. Nuestros padres eran quizás así [indios]. Quién sabe, por eso es que nunca usamos esa palabra. Ellos vinieron aquí y cambiaron sus ropas; aprendieron a llevar zapatos, a ser civilizados, eso es lo que te enseña el vivir en la ciudad. Con la gente de las alturas no es su culpa ser como son [indios] —esa es su manera, el modo en que viven en las alturas, no necesitan nada más. Cuando vienen a la ciudad, aprenden y se educan. Eso es lo que nuestros padres o nuestros abuelos hicieron.

Escuchando mis grabaciones, recordando sus rostros y observando las fotos de Adriana, Isabel y de muchos otros de quienes obtuve respuestas durante varios meses, llegó a ser obvio para mí que la manera en la que yo había sido atrapada culturalmente en los "binarismos" dominantes y las clasificaciones raciales, me había cegado ante las posibilidades heteroglósicas, históricas, de nociones como indio, mestizo y mestizaje. Las voces grabadas de Adriana e Isabel me llevaron a considerar las posibles maneras en que los cusqueños subalternos han vivido, practicado y creado significados alternativos del mestizaje, a través de las que han redefinido de manera crucial el término "mestizo". La idea de Goldberg de que "en el giro desde la imposición a la fotointerpretación, los términos recibidos son rara vez, si alguna, enteramente sinónimos de los autoasumidos" (1993: 9), parece sumamente pertinente aquí.

Muchos de los cusqueños urbanos de la clase trabajadora con quienes viví y trabajé se autoidentifican como mestizos para resaltar su educación citadina y su orgullo por practicar habitualmente "costumbres auténticas". Con ellas se refieren a aquellas prácticas y creencias que los discursos étnicos dominantes han denominado indígenas, asumiendo que los mestizos se despojan de ellas en el proceso de asimilación a la cultura occidental dominante. Adriana e Isabel, contradiciendo estas ideas y, al mismo tiempo, negando su indianidad, no se asimilaron: ser mestizas no significaba para ellas el hecho de que gradualmente llegarían a ser como yo, tal y como mi asunción de las categorías culturales/raciales preponderantes me había llevado a creer. Adriana e Isabel, y muchos cusqueños como ellas, simplemente escapan de las taxonomías dominantes. Han sido capaces de reformularlas y, al hacerlo, no han abandonado necesariamente sus prácticas y creencias que, como establecen con toda claridad, no comparten con otro tipo de mestizos —esto es, limeños como yo, o incluso otros cusqueños.

La taxonomía alternativa no ha desplazado plenamente a la dominante. En una formación social pueden coexistir, a veces en términos conflictivos —si bien otras veces no—, más de un sistema de clasificación. Cuál de ellos prevalece y qué marcadores se imponen es algo que depende de las relaciones de poder. En este sentido, la etnicidad (el modo en el que actualmente se identifican las diferencias culturales), al igual que la raza, no existe por sí misma. Más bien adquiere su significado a través de la lucha política, en la medida en que los individuos se reinventan a sí mismos y responden al contexto político y económico más amplio (Comaroff 1987; Clifford 1988). Si, como consecuencia de las luchas políticas, la etnicidad deviene en un componente significativo de la vida, puede tener el mismo potencial discriminador que la raza, inclusive si no reproduce discursos raciales *per se*. Este es el caso del Perú, y más específicamente del Cusco, donde el discurso étnico alternativo define la cultura como alcanzable, no obstante sigue considerando la discriminación como legítima si ella responde a diferencias de educación formal.

Una perspectiva general de la ciudad del Cusco

Si bien el cusqueñismo comenzó como una doctrina y un sentimiento exclusivo de la élite, hoy en día es también compartido por los sectores de la clase trabajadora. Su estreno oficial, en tanto ideología compartida, se remonta a la década de 1930, época en la que el Cusco celebró el cuarto centenario de su fundación española. Desde los años 60, el incremento del turismo ha contribuido a la magnificencia de las celebraciones cusqueñistas y ha estimulado una creativa actividad cultural, que va desde las comparsas de danzantes hasta las representaciones oficiales de la historia inca, pasando por la producción de rituales religiosos. Debido a la oportunidad que ofrece el cusqueñismo de mostrar públicamente la expresiva cultura regional, se ha constituido como el terreno en el que se encuentran los intelectuales de élite y de base. La cultura popular así expresada no se limita, como en las definiciones usuales, a las creencias y prácticas de las clases trabajadoras rurales y urbanas, o a las de los grupos subordinados que activa o pasivamente se oponen a la cultura oficial (García Canclimi 1993, 1995; Rowe y Schelling 1991).[27] Antes que un espacio en el que tienen preeminencia ya sean

---

27. La cultura popular que el cusqueñismo expresa difiere de la definición de cultura popular de Joseph y Nugent en tanto "símbolos y mecanismos inscritos en las prácticas cotidianas de los grupos subordinados" (1994: 17). Debido a que esta definición parece limitarse a los sectores subordinados, si se aplicara al Cusco, oscurecería la vergonzante, si bien existente, práctica de la élite de juzgar lo que ella considera característico de la gente del pueblo.

los intelectuales de base o los de la élite, el cusqueñismo es un campo dialogístico compartido, un espacio cultural expresivo del cual ambos grupos obtienen inspiración, la esfera en la cual compiten por ganar influencia, y una arena pública donde se disputan los significados de las etiquetas de identidad.

El pequeño tamaño de la ciudad y la distribución de las viviendas han mantenido físicamente próximos a los grupos plebeyos y a la élite, permitiendo así que el cusqueñismo sea compartido culturalmente. A principios de siglo, la ciudad del Cusco era el lugar de residencia de los hacendados —propietarios de grandes haciendas laneras o de medianas e inclusive pequeñas propiedades agrícolas—, sus sirvientes indígenas y otros grupos de comerciantes plebeyos, indígenas y no-indígenas. Las vecindades urbanas más alejadas se ubicaban en las colinas que circundan la ciudad, que entonces eran rurales y supuestamente habitadas en su mayoría por indios. El centro de la ciudad era la plaza de Armas, percibida como una de las partes aristocráticas y, por tanto, como el lugar de residencia de los "mejores" cusqueños. Luego venían los barrios de San Blas, San Cristóbal y Santa Ana, que ocupaban las áreas ubicadas entre los "mejores" y los "peores" barrios de la ciudad. Estos fueron identificados como los barrios de residencia de los artesanos, una categoría ocupacional muy amplia y ambigua que incluía a sastres, costureras, zapateros, pasteleros, peluqueros, peleteros y carpinteros, entre otros.[28] Los "camaleros", las chicheras y las vendedoras de mercado, considerados gente del pueblo y flagelo de la ciudad, vivían en San Pedro, un lugar considerado el más vulgar de los distritos plebeyos. Si bien se suponía que San Pedro, igual que Belén y Santiago —dos barrios coloniales de indios— estaba en los extramuros de la ciudad, en realidad distaba solo alrededor de tres cuadras de la plaza de Armas.

Paralelamente a su imagen en el mapa de las distancias socioespaciales, cada barrio tenía sus calles de mala reputación donde vivían los pobladores indecentes y se encontraban las peores chicherías, "teterías" y burdeles. Las calles de Tullumayo y Limacpampa —pertenecientes a la parroquia de San Blas—, por ejemplo, servían de alojamiento a los "manaderos", hombres y mujeres que compraban y sacrificaban el ganado de las zonas rurales vecinas.[29] Los "alcanza-

---

El hecho de que el cusqueñismo sea compartido por el pueblo y la élite es crucial para el análisis de una cultura popular cuya peculiaridad es la lucha constante por los significados de las identidades regionales.

28. En 1912 esta categoría ocupacional incluía a casi un 27 por ciento de la clase trabajadora (Giesecke 1913: 30-31). Sobre los artesanos, véase también Kruggeler (1993).

29. Humberto Luna recuerda que las casas localizadas "en las orillas de los ríos Huatanay y Chunchulmayo tenían las peores condiciones sanitarias" (1913: 11). En 1926, las mismas calles eran aún consideradas las "zonas más sucias" (*El Sol*, 6 de marzo de 1926, p. 2).



ALTURAS, sobre el nivel del mar, de algunos puntos notables de la ciudad.

Estación del ferrocarril del Sur	3355 m.	Asilo de la Infancia	3422.62	Baños de Sapfi	3425.36
puerta de la estación	3356.75	puente de la Almudena	3421.86	Cuartel del castillo	3393.82
Arco de San Andrés	3382.93	Osmal, puerta principal	3432.91	Santa catalina puerta convento	3402.66
San Bernardo, puerta	3400.40	Ayahuaycco, parroquia,	3464.93	Saturnuchayoc	3411.46
La Merced, puerta iglesia	3401.43	Reservorio de Picho,	3433.10	Seminario San Antonio	3418.77
Pachacutec, cuatro plazas	3404.81	catedral, puerta iglesia	3407.88	Observatorio Salesiano	3454.52
Santa Teresa, puerta iglesia	3418.33	La compañía	3401.44	San Cristóbal, puerta iglesia	3510.87
puente del Rosario	3383.62	Plaza de Araqui, centro plaza	[illegible]	Sacsayhuaman, por mar.	3575.10
Santo Domingo, puerta iglesia	3393.56	Puente de la compañía,	3393.66		
Arco de Santa Clara	3412.35	Puente de Santa Teresa	3409.36		
San Pedro, puerta iglesia	3416.35	Puente de Sapfi	3410.74		

Cuzco, Julio 1927.

Roberto Gehring

La ciudad del Cuzco en los años veinte.

dores" (los intermediarios entre los campesinos y las mujeres del mercado), infames ante los ojos de la élite porque supuestamente abusaban de los vendedores indios —pagándoles precios muy bajos— y del pueblo decente —vendiéndole a un costo exorbitante—, vivían en la calle Meloq del barrio de Santa Ana.[30] La calle de Nueva Alta, en el mismo barrio, era famosa por sus mal afamadas chicherías, como lo fue también la famosa calle Suecia, que desemboca en la plaza de Armas y a la cual los cusqueños denominan hoy en día "calle sucia". Otros lugares, como la calle Procuradores y la plaza de las Nazarenas, fueron también estigmatizados, aquella por sus teterías y esta en razón no solo de su suciedad sino del hecho de que servía de albergue a un burdel. A pesar de ello, ambas se ubicaban en la zona de residencia de la élite en la ciudad.

Los solares coloniales, casas de vecindad[31] compartidas por gente de todo tipo, aún son frecuentes en estas calles. Actualmente estos edificios tienen todavía dos o tres patios interiores rodeados por áreas de vivienda. En las primeras décadas del siglo XX, la primera de estas áreas era normalmente el dominio de la familia propietaria, mientras que las otras dos alojaban a los inquilinos. Además de arrendar una vivienda, los residentes normalmente alquilaban los cuartos ubicados en la parte delantera de la casa, donde instalaban pequeñas tiendas. Fue, y es todavía habitual entre las mujeres plebeyas (las mestizas), establecer chicherías en sus cuartos alquilados. Eran sus respectivas posiciones sociales lo que mantenía separados a los dueños de la casa y a los inquilinos. Sin embargo, dados los inevitables encuentros cotidianos en los escasos caños de agua y en los patios de la vivienda, era imposible que inquilinos y propietarios permaneciesen físicamente aislados. En tales condiciones, la vida cotidiana estaba lejos de ser privada. Este sistema de vivienda se ha ido transformando gradualmente desde 1950, cuando un terremoto destruyó muchos de los solares coloniales y aceleró un proceso de urbanización que ya se encontraba en curso. Sin embargo, los modernos complejos habitacionales construidos en las nuevas áreas urbanas continúan teniendo espacios compartidos por cusqueños de diferentes procedencias sociales. "El sitio no hace a la gente sino la gente al sitio, así decimos en Cusco", fue la explicación que me dio la señora Polar, una dama de la élite, cuando le pregunté cómo hacía para compartir los espacios con la gente que ella consideraba inferior. Dada la pequeña escala geográfica y social de estos, era imposible establecer cualquier tipo de segregación espacial, siendo la distancia física más una consecuencia de un gesto social que de una distancia geográfica. Los espacios compartidos han servido como arenas donde las élites y los plebe-

30. Archivo Histórico Municipal del Cuzco, Matrícula de Patentes, legajo 176, 1906.

31. Sobre espacios domésticos compartidos, ver Gutiérrez (1991) y Hardoy (1983).



La calle que bordea el mercado central. La inscripción "Viva el Perú", al fondo, fue hecha por pobladores que esperaban evitar así el desalojo de las tierras de una hacienda, en las que planeaban levantar sus viviendas. 1992. Fotografía de la autora.

yos debaten creencias sobre la vida cotidiana y los componentes básicos de la cultura popular. "Hace años, en el Cusco todo el mundo conocía a todo el mundo; ahora no tanto pero todavía", me dijo también la señora Polar, cuando me explicaba por qué era posible la convivencia de clases sociales diferentes. Como consecuencia de los cambios en la economía y la sociedad regionales (el auge del turismo, la expansión del comercio urbano a pequeña escala, la reforma agraria), un gran número de inmigrantes rurales se ha establecido en la ciudad, transformando radicalmente el paisaje urbano. Antiguas zonas rurales (como las que se encuentran detrás de la iglesia de la Almudena) fueron urbanizadas y también se construyeron tres nuevos mercados. La población cusqueña aumentó desde algo menos de cuarenta mil habitantes en 1940, hasta casi doscientos mil en 1981 (Tauro 1988). El Cusco atravesó por cambios importantes a lo largo de esos cuarenta años. En los años 50, una prolongada sequía afectó a los campesinos e intensificó el proceso de emigración a la ciudad. Si bien esta catástrofe natural no fue verdaderamente la causa, a ella siguieron innumerables tomas de tierra en las haciendas, que llegaron a su punto álgido con la importante reforma agraria llevada a cabo en el ámbito nacional. Impulsada por una dictadura militar populista y progresista durante 1969, esta reforma transformó las haciendas en cooperativas y, significativamente para mis propósitos, erradicó la etiqueta de "indio" sustituyéndola oficialmente por el término "campesino". Paralelamente

a estos cambios en la estructura agraria, se produjo un significativo aumento del turismo, que se inició en los años 60 y se expandió en los 70, favoreciendo el crecimiento del comercio para las élites y las clases trabajadoras. Todos estos sucesos repercutieron en la demografía de la región y modificaron significativamente el paisaje urbano de la ciudad. Afectados por la reforma agraria, los antiguos hacendados dejaron el Cusco y se fueron a Lima, mientras los campesinos iniciaron un intenso ir y venir entre la ciudad y el campo, y terminaron por construir casas en la ciudad y enviar a sus hijos a estudiar o trabajar a la capital de la región. El censo de 1993 señaló una población de 255.568 habitantes para el Cusco, quienes, según la misma fuente, trabajaban principalmente en el comercio, la industria, la administración pública y, significativamente, la educación (INEI 1994).[32]

A pesar de este crecimiento demográfico y de la diversificación económica, la ciudad ocupa un área relativamente pequeña.[33] En 1991 residí en la calle Suecia, a una cuadra de la plaza de Armas. De ahí caminaba diez minutos para llegar al mercado de San Pedro. Luego, a pie por las calles Avenida y Hospital, podía alcanzar en quince minutos la iglesia de la Almudena, que está ubicada en el extremo noroeste del Cusco urbano. Después de tres a cuatro meses de trabajo de campo, cuando caminaba por estas calles, saludaba a mucha gente que había conocido durante la primera temporada ritual que pasé en el Cusco: vendedoras del mercado, ambulantes, chicheras, dueños de restaurantes y hoteles, estudiantes universitarios, empleados de ONG, sacerdotes, damas de la élite e inclusive unos cuantos caballeros. Mi rápida familiaridad con los socialmente diversos protagonistas del cusqueñismo se vio facilitada por la accesible escala de la ciudad y por la naturaleza rutinaria de sus actividades urbanas. El mercado y la plaza de Armas, tradicionales puntos de encuentro, continúan funcionando como tales para muchos cusqueños que, como la señora Polar, están en condiciones de afirmar que si bien el Cusco ha crecido, la gente todavía se conoce, aunque, como ella también me dijo, "ya no tanto" como antes.

Una ojeada a los capítulos

El periodo que investigo transcurre desde los inicios del siglo XX hasta 1992. En el primer capítulo analizo los preámbulos del *racismo silencioso* de hoy en día, presentando las contribuciones a la definición cultural peruana de los indigenistas

32. Agradezco a Isabel Hurtado por esta información.

33. De acuerdo a Milla Batres, 105.671 kilómetros cuadrados (1995: 285).

—un grupo de abogados e historiadores cusqueños autodidactas que se mantuvo activo durante los años 20. Me referiré, en concreto, a la ideología de la *decencia*: una reelaboración de los códigos de honor coloniales a través de los lentes del liberalismo político. Discutiré después las razones por las cuales la decencia fue más allá de la vida cotidiana, hasta influir en las formulaciones intelectuales acerca de la supremacía de la pureza racial/cultural, definida específicamente como una conducta moral/sexual correcta. Los mestizos eran diferentes de la gente decente, al margen de sus idénticos fenotipos, debido a su ignorancia y a su correlativa promiscuidad sexual, que contrastaba con la educación, la corrección y el refinamiento sexual de las personas decentes.

Los indigenistas definieron a los indios como un grupo racialmente deformado, cuya evolución había sido frenada por cuatro siglos de colonialismo. Sin embargo, el pasado esplendor de los indios les hacía redimibles como raza, siempre y cuando preservaran su pureza cultural en el presente. Esto hizo de la redención india un proceso científico, que había de ser conducido por expertos en esa cultura/raza. En el segundo capítulo analizo cómo, guiados por estas ideas, los indigenistas liberales más importantes del Cusco anularon un proyecto radical popular que buscaba obtener una ciudadanía indígena llevando a cabo campañas de alfabetización entre los indios. Implícita en este proyecto se hallaba una definición diferente de la indianidad que, más allá de enfatizar la pureza cultural, apostó por la autorrepresentación política. La victoria del indigenismo liberal confirmó la creencia de que los indios eran un tipo racial/cultural inferior que no merecía la ciudadanía peruana y cuya relación con el Estado tenía que ser mediada por expertos o por leyes que reconociesen su condición de "inferioridad". Después de esta temprana derrota, los que proponían una indianidad alternativa abandonaron la raza y —siguiendo una tendencia mundial— viraron hacia la clase, una categoría que emplearon para moldear su identidad política como campesinos.

Durante los años que precedieron y sucedieron a la segunda guerra mundial, al igual que en otros lugares del mundo, también en el Perú los académicos y políticos tradicionales, motivados por sentimientos antinazis, se embarcaron en una lucha histórica por descalificar el concepto de raza y sustituirlo por categorías supuestamente más científicas a la hora de dar cuenta de las diferencias sociales.[34] En el Perú, esta lucha antirracista tan solo intensificó la retórica esencialista, culturalista, que ya estaba presente en la temprana definición de raza. Durante los años 60 el descrédito de las taxonomías raciales fue la bandera que enarboló

34. Omi y Winant (1986) y Stolcke (1993) ilustran procesos similares en los Estados Unidos y Europa, respectivamente.

un dinámico grupo de activistas de izquierda, en su afán por establecer la lucha de clases como explicación dominante de todas las cuestiones sociales. La clase fue finalmente sustituida por la etnicidad en los años 80, siguiendo al colapso internacional de las estructuras de poder de la Guerra Fría, el descalabro nacional de los partidos políticos de izquierda y el surgimiento de Sendero Luminoso. En los capítulos tres y cuatro analizo el desarrollo de este periodo en el Cusco, presentando los diálogos políticos y académicos mediante los cuales los intelectuales de la élite retomaron el concepto de raza en un lenguaje clasificatorio diferente, a saber, cultura, clase y etnicidad, cada uno a su momento. En el capítulo tercero explico cómo, en coincidencia con el cambio conceptual de raza a cultura, los intelectuales cusqueños proindios se redenominaron "neoindianistas" en torno a los años 30. También sustituyeron las demandas de pureza racial por una acendrada defensa del mestizaje y la miscegenación cultural. Para exponer su alternativa política emplearon activamente el arte y, más específicamente, el folclor, junto con un género dramático local, el teatro inca, que también había sido desarrollado por los indigenistas. Recurriendo a ambos, los neoindianistas se aventuraron en la producción de la tradición neoinca, basada en la exaltación del cholo, a quien estos intelectuales describían como la figura masculina plebeya que encarnaba la más alta expresión de la virilidad regional. Junto a ella, el símbolo más representativo de la tradición de la élite neoindianista fue la presentación pública de un ritual inca reinventado, el *Inti Raymi* o la Fiesta del Sol.

En el capítulo cuarto me concentro específicamente en la refutación y reformulación que las mujeres mestizas del mercado hicieron de las clasificaciones dominantes, tanto de la versión indigenista como de la neoindianista. Su ambigua posición de clase (no eran trabajadoras ni campesinas) las protegió de la tendencia predominante a borrar las etiquetas raciales regionales. Ellas conservaron su nombre como mestizas, sirviéndome de punto de entrada para un análisis de la reformulación que los subordinados hacían de las taxonomías dominantes. Las taxonomías de las mestizas no enfatizaban la *decencia* sino el *respeto*. El respeto no se refiere a una conducta sexual "correcta", sino que implica más bien una lucha audaz por el logro de un cierto éxito económico y educativo. Los cusqueños subordinados emplean la noción de "respeto" para librar a la identidad mestiza indígena de las connotaciones de inmoralidad —que redefinen como ociosidad y cobardía.

En su batalla por la respetabilidad, los cusqueños de la clase trabajadora han desechado las consecuencias morales/culturales de la taxonomía social de las élites, a la vez que defienden la desindianización. Prosigo con este análisis en los capítulos cinco y seis, en los que introduzco las representaciones populares de la cultura expresiva. En el capítulo cinco describo la festividad del Corpus Christi, como uno de los escenarios en los que las mestizas, fortalecida su capaci-

dad política por el respeto, despliegan sus identidades. Si el mercado es el imperio económico de las mestizas, la celebración anual de esta festividad religiosa es su esfera ritual. Al igual que el Inti Raymi, el Corpus Christi ha devenido en un icono del cusqueñismo. A diferencia de aquel, sin embargo, las élites no controlan el guión del Corpus; las que lo hacen son las poderosas mestizas del mercado. A través de las mayordomías —uno de sus rituales centrales y parte del folclor del turismo—, las mestizas y sus maridos se apropian de la celebración y muestran abiertamente su conducta "impropia", desafiando así las reglas de la decencia de la élite. Las mayordomías son el escenario por excelencia para la representación de la identidad indígena deindianizada porque, como reconocen las mestizas, "ni los *decentes* ni los pobres indios son aptos para ser mayordomos". Las comparsas de danzantes son un elemento central de las mayordomías exitosas. En el capítulo seis muestro cómo los intelectuales populares emplean las danzas como una suerte de artefactos autoetnográficos mediante los que expresan su cultura indígena deindianizada —que ellos llaman "refinada".[35] A través de las danzas, los coreógrafos indígenas mestizos afirman su "autenticidad", reivindicando al mismo tiempo sus orígenes rurales y desplegando lo que consideran modales urbanos. Así expresan su versión de la cultura indígena, la misma que echa por tierra la dicotomía rural-urbano tradicionalmente empleada para distinguir la cultura indígena de la no-indígena y para imaginar a los indios y mestizos como entidades autocontenidas y discretas.

Para reunir la información —mucha más de la que podría jamás utilizar— residí en el Cusco durante 16 meses entre 1991 y 1992. Durante ese periodo pasé la mayor parte de mi tiempo en el barrio de La Almudena y en el Mercado Central de San Pedro, lugares en los que realicé 121 entrevistas abiertas. La duración de estas entrevistas varió entre una y 22 horas. Además de estas reuniones, que fueron enteramente grabadas, conversé informalmente con la gente del barrio en momentos cotidianos y durante las celebraciones de las fiestas. También llevé a cabo entrevistas grabadas a gente de la élite: once intelectuales (entre ellos una mujer) y nueve no-intelectuales (cuatro hombres y cinco mujeres). Como pariente política de una "dama" cusqueña, en cuya casa residí durante la segunda parte de mi trabajo de campo, me invitaron a varias mansiones y celebraciones de la élite, ocasiones en las que registré en mi libreta de campo las charlas informales que sostuve con los invitados, dueños y sirvientes.

---

35. He tomado prestada la noción de "autoetnografía" propuesta por Mary Louise Pratt. De cualquier modo, mientras ella la define como "instancias en las que los colonos se comprometen con una representación de sí mismos que engrana con los términos de los colonizadores" (1992: 7), a mí me gustaría enfatizar su perspectiva relativa refiriéndome al constante diálogo que se establece entre las estructuras de subordinación y dominación en múltiples niveles.

Los residentes del barrio de La Almudena y las mestizas del mercado, que me han dado permiso para mencionar sus nombres, me abrieron las puertas a muchas relaciones que me permitieron revisar documentos muy privado —como los libros de actas de las instituciones del barrio—, que registran información acerca de la historia de las mayordomías. Esta documentación me convenció de la necesidad de llevar a cabo una investigación histórica de las ideas académicas y los aspectos de la vida cotidiana subyacentes a las nociones de raza y etnicidad en el Cusco. Por esa razón trabajé también en dos archivos públicos (los archivos municipal y departamental del Cusco), en los archivos del *Diario El Sol* y en la biblioteca del Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas. Además, las familias de algunos intelectuales de la élite me permitieron generosamente el acceso a sus archivos privados. Los intelectuales populares también guardan registros —actas de asociaciones, fotografías, panfletos que circularon para la celebración de las mayordomías— que compartieron conmigo de manera entusiasta.[36]

36. Debido a mi limitado conocimiento del quechua, me he circunscrito al análisis de los aspectos a los que tuve acceso a partir del uso del castellano.

I

La decencia en el Cusco de los años veinte: la cuna de los indigenistas

> La raza que ha producido un Leibnitz o un Newton no es inferior a ninguna otra.
> — Paul Broca, 1864.

> Recibir un título profesional es una dignificación que borra los estigmas de la procedencia.
> — Luis E. Valcárcel, 1914.

Cuando en 1912 un equipo de profesores y estudiantes de la universidad del Cusco llevó a cabo un censo no-oficial de su ciudad, uno de los problemas que enfrentó fue el de clasificar a los ciudadanos según un criterio racial. El director del censo, aludiendo a los problemas metodológicos que se plantearon, constataba que "la tendencia tanto de los entrevistados como de los entrevistadores es y será siempre preferir la clasificación superior. Esto significa que el mestizo tratará de ser incluido como blanco, y muchos indios [elegirán] ser [considerados] mestizos". El hecho de que los "blancos" ocupasen el vértice de la jerarquía racial cusqueña, con los indios en el estrato inferior, determinaba ese esfuerzo por "blanquearse" que era común a la población cusqueña. Con el fin de evitar errores de interpretación en los resultados numéricos, el director del censo juzgó necesario formar a los entrevistadores para garantizar la correcta identificación de la raza de los residentes. También corrigió con posterioridad algunos datos que consideró erróneos (Giesecke 1923: 26). El episodio del censo ilustra a la perfección los conflictos que rodearon a las definiciones raciales en el Cusco, problemas que, sin embargo, databan de varios siglos atrás.[1] La singularidad de

1. Para una visión general acerca de las disputas coloniales sobre la noción de raza y etnicidad, ver Kusnesof (1995); Schwartz y Salomón; Minchom (1994); Barragán (1991); y Silverblatt (1995).

este censo radica, no obstante, en los esfuerzos que hizo su director —el estadounidense Albert Giesecke— por aplicar un concepto de raza científicamente definido, que rectificase lo que él consideraba eran las falsas *autorrepresentaciones* de la población cusqueña.

Pero a finales del siglo XIX no solo las identidades raciales del pueblo estaban sujetas a debate. Por aquel entonces las élites latinoamericanas también tuvieron que enfrentarse a la definición científica de raza que se había extendido en Europa, la misma que las colocaba en una posición de inferioridad respecto a sus pares europeos. "En gran medida, las clases educadas de Latinoamérica compartieron los recelos de los europeos. Ellos habrían querido ser blancos y temían el no serlo", señala Nancy L. Stepan (1991: 45). La élite cusqueña se encontraba en una "situación racial" particularmente complicada. Desde los inicios del siglo XIX, influyentes pensadores peruanos que se basaban en nociones medioambientales deterministas, construyeron una imagen del Perú que localizaba geográficamente a los indios en los Andes (la sierra), haciéndolos desaparecer de una costa supuestamente solo poblada de mestizos y blancos (Orlove 1993: 324). Así mismo, identificaron a la sierra con el atraso mientras el área costera fue relacionada con el progreso. Su condición de serranos vinculaba potencialmente a los miembros de la élite cusqueña con las imágenes del subdesarrollo asociadas con la montaña, subordinándolos de este modo a los políticos costeños y, más específicamente, a la élite limeña, que era percibida como el grupo racial más avanzado.

Al igual que otras élites latinoamericanas, la cusqueña rechazó las clasificaciones que la identificaban como un grupo racialmente subordinado. A principios de siglo, el debate geográfico-racial entre las élites serranas y costeñas se dirimía en un enfrentamiento político conocido como *regionalismo versus centralismo*. Los regionalistas demandaban una participación directa en el gobierno de sus regiones y acusaban a los limeños —defensores del centralismo— de concentrar en Lima las funciones políticas y los beneficios económicos. Si bien el regionalismo representaba a todos los provincianos del país, fueron los políticos serranos quienes se enfrascaron directamente en una lucha contra los limeños. En el Cusco, las élites locales redenominaron al regionalismo con el apelativo de *cusqueñismo*. A mediados de los años 20, el regionalismo se articuló con el indigenismo para llegar a convertirse en una nueva doctrina académica y política que representaba las aspiraciones de los políticos cusqueños. Indigenistas de diversas tendencias florecieron durante los once años de mandato del presidente Augusto B. Leguía. Gobernante modernizador e inicialmente populista, Leguía inauguró su segundo periodo presidencial (1919-1930) buscando aliados intelectuales y políticos en su lucha contra los regímenes aristocráticos que le precedieron y que él consideraba retrógrados. El Presidente incluyó en su agenda política el

debate entre los regionalistas y centralistas y utilizó el indigenismo para formular una propuesta política favorable a las demandas de los regionalistas provincianos. Siendo una propuesta intelectual y política flexible, el indigenismo (y su versión local, el cusqueñismo) fue utilizado por los miembros de la élite regionalista serrana —pro y antileguiístas— para labrarse una posición como intelectuales en el escenario político nacional. Anclado en la confrontación regionalismo *versus* centralismo, el indigenismo significó la prueba de la relevancia intelectual alcanzada por los políticos serranos. En una época en la que los logros intelectuales determinaban las jerarquías raciales y la posición social (como la cita inicial sugiere), el indigenismo, en tanto una doctrina originalmente serrana, tuvo un efecto significativo: demostró que los políticos serranos eran tan capaces como sus pares limeños, y que, por lo tanto, no eran subordinados sino racialmente equivalentes.

El indigenismo también articuló un argumento histórico para definir racialmente a los mestizos e indios como "otros" en términos morales (antes que biológicos), diferentes de las élites con las que, sin embargo, compartían el mismo y oscuro color de piel. Esta característica distinguió a las élites de los indios y, más importante aun, de los "híbridos", una categoría que los cusqueños indigenistas acuñaron para referirse a los mestizos de la región, que ya desde tiempos coloniales eran identificados como sujetos sociales imperfectos (Gose 1996; Salomon y Schwartz en prensa). Fue de esta manera como, eludiendo su propio fenotipo, los cusqueños se unieron a los limeños en su respuesta a los pensadores europeos, quienes menospreciaban a los sudamericanos de tez oscura. A pesar de esta coincidencia, su autodefinición como no-mestizos rechazaba la propuesta de los limeños sobre el mestizaje como el futuro racial de la nación peruana. Por el contrario, cuando en la década de los 20 la atención nacional se centraba en el debate regionalismo *versus* centralismo, bajo el liderazgo académico de Luis E. Valcárcel, el indigenismo cusqueño dominante propuso la pureza racial como una aspiración nacional.[2]

En un país donde la hibridación física (definida desde un punto de vista europeo) era tan obvia, los puristas cusqueños respaldaron su posición utilizando una alquimia conceptual que combinaba el idealismo y el romanticismo europeos —y, más específicamente, las vagas alusiones al lenguaje y a la cultura como configuradores del espíritu de los pueblos (Young 1995)— con las teorías sobre la degeneración racial. A pesar de la especificidad nacional de su propuesta en

2. Aunque esta era la propuesta dominante en el Cusco, no significa que no estuviera sujeta a debate. Uriel García propuso el mestizaje, si bien tuvo que esperar a una tregua en el enfrentamiento regionalismo *versus* centralismo para poder hacerlo. Una tregua que se produjo, como explicaré en el capítulo tercero, durante los años 30.

torno a la raza, fue una tendencia intelectual internacional hacia el uso de las prenociones del concepto de raza lo que la hizo posible (Goldberg 1993; Poole 1997). Como en otros lugares, en el Cusco la *raza* era principalmente un sentimiento intenso, cargado de connotaciones políticas y motivado por un ansia de distinción (Gilroy 1987; Stolcke 1993; Williams B. 1989). Fue el discurso sobre la decencia el que fundamentó la definición académica local de raza. Como sostengo aquí, la decencia fue un discurso moral sexualizado de clase que servía para definir las identidades raciales de la región. El énfasis en la pureza moral/sexual distinguió a la gente decente de la gente del pueblo (indios y mestizos), a pesar de sus similitudes fenotípicas. La decencia permitió a las élites de piel oscura aparecer en los censos como *blancos* y, del mismo modo, hizo posible caracterizar a individuos como "teniendo rasgos indios sin ser indios" (Valcárcel 1981: 68). La gente del pueblo ciertamente impugnó el criterio de la decencia, cuestión de la que me ocuparé más adelante, limitando aquí la interpretación a la situación de las élites.

La decencia cusqueña: una definición moral de la raza

La decencia fue una norma de conducta flexible que regía en la vida cotidiana y que permitió la afirmación conjunta de los privilegios sociales heredados y de la definición liberal de igualdad social.[3] La decencia —una manera de reformular los códigos de honor coloniales—, fue primariamente considerada como un sentido innato de la moralidad. Sin embargo, dado que las ideas liberales más fundamentales se apoyaban en la posibilidad de movilidad social, los intelectuales liberales cusqueños sostuvieron que los elevados estándares morales que implicaba la decencia no solo estaban adscritos por nacimiento, sino que podían ser incorporados por los individuos si estos recibían una enseñanza adecuada. La educación, tal y como señaló un intelectual, "imprime en la psique del individuo el concepto de lo moral y lo inmoral, de justicia e injusticia, de lo que es lícito e ilícito, determinando las orientaciones de los sentimientos" (Mariscal 1918: 12). En el mismo sentido se expresaba un influyente político: "las disciplinas educativas pueden combatir y modificar las tendencias heredadas porque la educación es la verdadera higiene que purifica el alma" (Luna 1919: 25).

Como vehículo de educación y moralidad, la familia biológica era un componente central de la decencia. "La familia es el primer elemento social que notoriamente modifica las tendencias heredadas del individuo, inclinándolo

3. Ideas similares, que combinaban igualdad y distinción, se extendieron también entre las élites modernas europeas. Véase Nye (1993); Bourdieu (1984); y Mosse (1985).

hacia el bien o el mal, dependiendo de los hábitos parentales desarrollados en el hogar" (Luna 1919: 31). La expresión "los individuos adquieren educación y moral en la cuna" —cotidiana entre la gente decente del Cusco—, refleja el sentimiento de la élite acerca de una íntima ligazón entre integridad moral y orígenes de clase. Debido a este énfasis en la institución familiar —definida como el núcleo de padres y descendientes unidos por vínculos de sangre—, la decencia no sustituyó al status adscrito (Stolcke 1993). Sin embargo, al hacer hincapié en el poder de la educación como medio para corregir gradualmente la carencia de moralidad, la adscripción por nacimiento se sumaba a los logros posteriores en las trayectorias individuales, permitiendo así a los políticos modernizadores combinar de manera atrayente su vocación esencial por la distinción social con las premisas liberales sobre la igualdad.

Implícita —si bien no necesariamente— asociada con la blancura, la decencia fue un discurso de clase del que la élite se sirvió para distinguir entre categorías raciales en términos morales y culturales, en una sociedad donde el fenotipo era inutilizable para definir fronteras sociales. Se consideraban linajes de gente decente aquellos en los que la pureza moral —o educación de cuna, tal como las élites se referían a ella— había sido heredada a lo largo de generaciones. En la largamente acumulada moral intachable de la gente decente resonaba el concepto colonial de pureza de sangre (Gose 1996; Salomon y Schwartz en prensa), referido a la pureza religiosa que distinguía a los linajes de familias cristianas de aquellos que mostraban antecedentes judíos o musulmanes. El régimen colonial latinoamericano, al igual que otros, había ondeado el estandarte de la pureza moral como un arma realmente poderosa para la producción de la diferencia (Callaway 1993: 32). La pureza de sangre sobrevivió en el Cusco al periodo colonial y la moralidad que la pureza religiosa había sostenido se transformó en un moderno principio *racializado* adquirido mediante la educación —de cuna—, antes que adscrito por nacimiento religioso. Un principio moderno que, en tanto se basaba en un rasgo cultural, fue útil para eclipsar la innegable mezcla biológica y purificar el espíritu de las élites y, en consecuencia, su raza. A la inversa, la impureza moral supuestamente característica de la gente del pueblo (la antítesis conceptual de la gente decente), señalaba su impureza racial e incluso su degeneración, las cuales se atribuían a su falta de educación, transmitiéndose de generación en generación. Como escribió uno de los intelectuales ya mencionados: "El hijo del pueblo dirigirá sus pasos hacia el camino del diablo" (Luna 1919: 31); y como otro agregó: "El hijo de un pobre individuo que carece del freno de la educación [...] fácilmente se deslizará hacia el camino de la perdición" (Mariscal 1918: 12). Los mestizos fueron identificados como una clase peligrosa, una identidad que en los tiempos coloniales fue considerada opuesta a la *castiza*, tér-

mino castellano que designaba a un individuo puro (Salomon y Schwartz en prensa).

Fundada sobre la moralidad heredada y la educación, la decencia también permitió a las élites formular concepciones liberales acerca de las jerarquías sociales, al mismo tiempo que minimizar la relevancia de la riqueza como marcador de las divisiones sociales. Esto promovió la permanencia de características culturales coloniales e hizo posible la reproducción de un *statu quo* que honraba a una élite venida a menos en términos económicos, integrada por quienes la crema y nata de la élite local llamaba *familias pobres, pero decentes*. Del mismo modo, las clases trabajadoras integradas por los llamados mestizos eran sistemáticamente discriminadas, aunque entre ellos se hallaban familias económicamente prósperas. No aptos para ser ricos debido a que no habían sido purificados por la educación, estas familias prósperas de la clase subordinada eran consideradas gente del pueblo —obviamente mestiza— e implícitamente asociadas con la pobreza, independientemente de su situación económica real. Al reflexionar acerca de las creencias de su tiempo, Valcárcel escribió: "un título profesional es una dignificación que borra los estigmas de la procedencia" (1914). La otra cara de esta afirmación nos revela implícitamente cómo la gente del pueblo económicamente bien situada, pero que carecía del capital simbólico que representaba un título universitario, no tenía acceso al status social que, de otro modo, sus elevados ingresos les hubieran garantizado.

Por medio de la decencia, las clases dominantes de la modernidad poscolonial cusqueña preservaron ciertos discursos coloniales mediante los cuales pudo pervivir el viejo orden. Así, si bien la riqueza era un ingrediente de la decencia, no era de ningún modo definitivo. De acuerdo a un documento de 1906, el grupo económico más poderoso estaba compuesto por menos de veinte familias.[4] En este estrato superior (compuesto por comerciantes extranjeros y hacendados, así como por comerciantes y prestamistas peruanos de otras ciudades), el ingreso anual declarado variaba entre mil y seiscientos soles. Era el grupo considerado *más decente* en el seno de la sociedad cusqueña. Sin embargo, la decencia y el ingreso no coincidían para el grupo que integraba el nivel económico siguiente, en el que el promedio de ingresos anuales se situaba en los trescientos soles. En este grupo se encontraban varones y mujeres que ejercían tanto las más prestigio-

4. Archivo Histórico Municipal del Cuzco, Matrículas de Rentas, legajo 174, 1906. Las matrículas de rentas eran datos anuales que se recogían por razón de impuestos. Afectaban a los individuos que recibían ingresos como propietarios, comerciantes autoempleados y profesionales. El gran número de trabajadores informales y temporales, tales como sirvientes, aprendices y vendedores ambulantes, no quedaba registrado en las matrículas. Este grupo era ciertamente considerado gente del pueblo.

sas ocupaciones como los trabajos más despreciados. Entre estos últimos un "rescatista" y un "manadero" establecieron en cuatrocientos soles su ingreso anual, mientras que tres sastres y un talabartero refirieron trescientos soles. Este nivel de ingresos era mayor o igual al de los más eminentes abogados, cuyo ingreso anual declarado oscilaba entre doscientos y trescientos soles. Otros profesionales, tales como médicos, ingenieros y notarios, revelaron un ingreso anual similar.[5] A pesar de que la distancia económica entre las familias de profesionales de ingreso medio y la de sus contrapartes trabajadoras era nula o mínima, existió de hecho una distancia social entre ambos grupos. Construida a partir de la noción de decencia, la distancia social establecía un abismo en este nivel económico: aun si un manadero ganaba más dinero que un abogado, el abogado era considerado más decente.

El antecedente de esta característica fue la estratificación colonial de las ocupaciones, en función de un criterio de limpieza relacionado con el nivel de esfuerzo físico requerido. "La ruda ley del trabajo empobrece y acaba con el organismo", es la expresión moderna de este principio, que un médico ofrecía en los años 30.[6] Cuanto más extenuante fuera la ocupación, menor era el status del individuo que la desempeñaba. Los manaderos y las vendedoras del mercado ocupaban la franja inferior de la escala. Las élites los consideraban como los miembros más inmorales procedentes de familias desestructuradas, sin importar que en términos económicos representasen a poderosos cusqueños de la clase trabajadora. Las chicheras fueron otro de estos grupos impuros. No es extraño que la gente decente las relacionara con las madres solteras y la prostitución.

En el otro extremo de la escala, las actividades intelectuales definían la *cultura* de un varón y permitían establecer la diferenciación de la gente decente. Luis E. Valcárcel, un renombrado indigenista, distinguía de este modo a dos familias de hacendados cusqueños: "Luna eran [...] gente valiente y aventurera, audaz y pendenciera [...], los Pacheco eran gente refinada, algunos de sus miembros llegaron a ser catedráticos". (1981: 29). *Refinado* era el adjetivo que empleaba la élite para referirse a alguien considerado *culto*, poseedor de cultura. Diametralmente opuesto a la ignorancia —y, más significativamente, a la grosería y a la inmoralidad—, *tener cultura* implicaba ser un erudito, comportarse con maneras delicadas y de acuerdo a los principios prescritos por la religión católica. "Cuanto más ignorante es un hombre, más se aproxima al animal, en tanto los instintos

5. Puede haber sucedido que estos profesionales declarasen menos ingresos de los que realmente obtenían con el fin de minimizar su contribución anual. De cualquier modo, si este fuera el caso, no hay razón para pensar que el resto de los trabajadores mencionados más arriba no hiciera lo mismo.

6. Luis E. Saldívar (1932: 5).

salvajes se manifiestan a través de sangrientos y violentos actos" (Luna 1919: 2). Por el contrario, la cultura domesticaba los instintos y era la razón por la cual se aducía que la gente decente "no abusaba" de sus inferiores sino que, por el contrario, los trataba con corrección. Dado que ser decente equivalía a ser justo, la decencia definía los linderos más allá de los cuales el imperio de la injusticia y la ilegitimidad se abrían, allí donde, tal como Félix Cosio escribió a principios de siglo, empezaban "las transgresiones contra las expectativas legítimas de los subordinados" (Cosio 1916: 5).

La expresión común "gente decente" se traducía en los términos formales de la jerga legal como *personas perfectas*, una noción jurídica empleada para evaluar el grado de responsabilidad de un individuo. La persona perfecta combinaba características físicas y morales, y estaba integrada por aquellos "que han alcanzado un alto grado de desarrollo físico y mental, aquellos que han completado su evolución total y de este modo poseen la cultura requerida para promover la felicidad social" (Vega Centeno 1924: 9-12; ver también Cosio 1916: 22-25). Debido a la atribución según la cual la gente decente había desarrollado ampliamente su capacidad de discernimiento, las élites consideraban que su autoridad era legítima y que el castigo que infringían a sus subordinados era tanto una necesidad como una decisión justa.

La historia de doña Juliana Garmendia constituye un ejemplo de cómo la gente decente empleaba su poder para castigar a los subordinados. Ilustra de manera elocuente la violencia simbólica de la decencia —esa forma invisible que nunca es reconocida como violencia sino, por el contrario, habitualmente codificada como lealtad, confianza, obligación, piedad y gratitud (Bourdieu [1977] 1993: 192). Doña Juliana Garmendia, que gozaba de la consideración de la élite como una respetable matrona cusqueña, poseía y administraba las propiedades rurales de su familia, que incluían la muy productiva hacienda Ccapana.

Doña Juliana vivía en una mansión ubicada en el centro de la ciudad del Cusco, mientras un administrador se encargaba de la hacienda, cuyo gran tamaño requería la colaboración de varios mayordomos que trabajaban bajo las órdenes del administrador. En la hacienda vivían tanto peones como arrendatarios quienes, en la correspondencia intercambiada entre doña Juliana y el administrador, eran tachados de muy "rebeldes". Para controlarlos, la señora había ordenado explícitamente al administrador azotar a "los indios de la hacienda (los peones y arrendatarios) si fuera necesario", avisándole, sin embargo, de no desobedecer sus órdenes golpeándoles en exceso. También le instó a que no delegara demasiada autoridad en sus mayordomos, "esos mozos abusivos", debido a su predis-

posición a robar las pertenencias de los indios.[7] Si bien doña Juliana era la dueña de la hacienda y la responsable de su productividad —y por tanto podía y debía castigar a los trabajadores rebeldes cuando fuera necesario—, consideraba, debido a su educación, que había un límite humano más allá del cual los trabajadores no debían ser castigados. Sin embargo, según doña Juliana, esa consideración no parecía ser compartida por el administrador y menos aún por los mayordomos. Para referirse a ellos, Garmendia empleaba la palabra «mozo». El hecho de haberse criado en el campo, con la agravante de su falta de educación, los inclinaba a abusar de sus subordinados, los indios. La violencia simbólica encubierta por la decencia prescribía las expectativas legítimas del subordinado y calificaba su transgresión como un *abuso*. Considerados como obstáculos para el progreso, los abusos fueron percibidos como rasgos inmorales inherentes a los subalternos raciales, cuyos instintos no domesticados los inducían a maltratar a los indefensos. En términos legales los subalternos fueron considerados "personas imperfectas", que no habían alcanzado un pleno desarrollo debido a deficiencias psicológicas (Vega Centeno 1924: 10).

Las consideraciones de género de la decencia: forjando caballeros perfectos

De acuerdo al experto en historia europea George Mosse, "justo cuando el nacionalismo moderno surgía en el siglo XVIII, el ideal de respetabilidad y su definición de la sexualidad también caían en su lugar" (1985: 1). De la misma manera, la moderna definición de decencia se solapó con el cusqueñismo, un discurso regionalista que compartía muchas características con el nacionalismo. Al igual que las élites europeas, las cusqueñas también evaluaban los estándares morales de los individuos según su conducta sexual. Las categorías raciales que la decencia identificó en la región, implicaban consideraciones de género y estaban claramente sexualizadas. *Gente decente* aludía a la virtud sexual impecable de las *damas* y a la responsabilidad sexual de los *caballeros*, cualidades que garantizaban el bienestar moral de las familias y, en una era modernizadora, daban así mismo fe del progreso. En contraste con esta imagen, los mestizos fueron considerados como sexualmente promiscuos y retrógrados. A las mujeres las caracterizaba una lujuria incontrolable, mientras que los varones eran padres y consortes

7. *Mozo* era el término utilizado para describir a los sirvientes o trabajadores mestizos varones de una hacienda. Archivo del Fuero Agrario, Documentación Ccapana, "Carta de Juliana Garmendia (viuda de) Herrera a Manuel Navarro", 14 de noviembre, 1902; 2 de diciembre, 1903. Citado en Flores-Galindo y Burga (1980: 28).

en los que no se podía confiar. Debido a esta atribuida inmoralidad sexual, se pensaba que este grupo social albergaba familias problemáticas. Por su parte, y respecto a la población indígena, esta ideología caracterizaba típicamente a los indios como sexualmente violentos, así como a las indias, frígidas.

Verena Stolcke (1993) refiere que en la Europa del siglo XIX la sexualidad se asociaba con la raza a través de la idea de la familia moderna unida por *vínculos de sangre*, entrelazándose de este modo raza y género. En el Cusco, las diferencias en la sexualidad fueron consideradas como un legado racial y, por la misma razón, fue fomentada la endogamia entre grupos sexualmente compatibles. A principios de los años 10, un intelectual señaló:

> El sentimiento del amor está directamente relacionado con el nivel mental del individuo. Podemos distinguir tres niveles referidos al amor en la evolución sicológica: el primero comprende solo el instinto, y como sabemos perfectamente bien, el supremo director al interior de las clases sociológicas es el instinto; el segundo nivel del amor es el nivel emocional; y el tercero es el nivel intelectualizado [...]. Estos tres periodos evolutivos del amor también corresponden a las tres fases del conocimiento. El amor entre los indios se desenvuelve entre la primera y la segunda fase de la evolución general del amor, una diferencia de grado que está determinada por la falta de educación (Flores Ayala 1913: 27-28).

Debido a que entre los miembros de los estratos superiores de la sociedad se le atribuía al amor un componente intelectual —antes que instintivo—, la sofisticada sensualidad que caracterizaba a los caballeros los predisponía naturalmente hacia las damas, cuya dedicación a la belleza personal era una característica sensual que casaba a la perfección con la sexualidad refinada de la élite masculina. Las bellas damas, por tanto, no atraerían a indios incivilizados que carecían de sentido estético. La endogamia entre la gente decente era considerada como un hecho natural basado en el racialmente desarrollado sentimiento del amor (Flores 1913; Escalante, 1910; Luna 1919). Ni que decir tiene que estas consideraciones no impedían que los caballeros tuvieran experiencias sexuales fuera de su grupo. La regla, sin embargo, era mantener la "discreción" y la endogamia matrimonial (ya que no sexual).[8]

Luis E. Valcárcel, el indigenista más destacado, reveló en sus *Memorias* intimidades de su propia vida amorosa que ilustran los principios sexuales de la decencia. En su juventud tuvo una aventura sexual con una mujer huérfana de

8. En muchas otras ciudades latinoamericanas, los caballeros se comportaban de manera similar. Sobre los caballeros de La Paz, por ejemplo, Lesley Gill escribió que sus "defectos podían excusarse e incluso admirarse, siempre y cuando no llegaran a ser indiscretos" (1993: 74).

padre, cuya madre tenía un pequeño negocio en el barrio de San Blas. Una relación que duró dos años y de la que nació un hijo. Valcárcel se comportó como un caballero sexualmente responsable. Mantuvo su relación en la clandestinidad y, cuando nació el niño, reconoció la paternidad y sostuvo económicamente a su descendencia ilegítima. No obstante, salvaguardando la decencia de su familia paterna y respetando los deseos de su madre, no se casó con su amante secreta sino con una mujer decente que pertenecía a una destacada familia de terratenientes, con lo que satisfizo tanto a su madre como a la élite cusqueña en general. La hombría de un caballero se incrementaba con sus aventuras eróticas fuera de su grupo moral-racial. Sin embargo, solo si respetaba la endogamia de su grupo podía mantener su posición social. El fundamento de esta norma social era la creencia de que solo el refinamiento de una dama podía satisfacer plenamente las necesidades sexuales de un caballero, las cuales, debido a su sofisticación intelectual, iban más allá de los deseos carnales.

De cualquier forma, y durante este periodo, la *racialización* de la sexualidad constituyó un discurso de la élite —en la academia y fuera de ella— que estaba lejos de ser exclusivo de los cusqueños. En el caso del Cusco, sin embargo, estas creencias se entremezclaron con argumentos acerca de la inteligencia superior de los grupos que en términos morales/sexuales eran juzgados como apropiados. "Solo la prole del amor está dotada con cualidades superiores físicas y morales", afirmaba un líder local (Escalante 1910: 10). Más aún, las creencias en la superioridad racial de los individuos que demostraban el mayor alcance de su inteligencia a través de un título universitario, aseguraban la posición de los intelectuales cusqueños entre los círculos más influyentes a lo largo y ancho del país y, a su vez, restaban importancia al origen serrano de su identidad racial. Años después —aproximadamente a mediados de siglo—, y expresamente impulsadas por ideologías populistas, las mismas creencias facilitarían la movilidad social de los intelectuales que no pertenecían a la élite, hacia círculos sociales más selectos. Finalmente se terminó instaurando una dinámica en la que el hecho de ser un intelectual conducía hacia el ascenso social, y si bien esto no necesariamente aseguraba unos ingresos considerables, sí garantizaba la continuación de las jerarquías.

La inteligencia superior que distinguía a los caballeros de piel oscura de los plebeyos —del mismo color de tez—, apuntaló su posición como dirigentes de la ciudad. Legitimados por su indiscutible superioridad, los caballeros elegían a individuos de su propio rango para ejercer los cargos de poder locales en la Universidad, la Corte Superior, la Municipalidad o la Beneficencia Pública: las instituciones más apreciadas de la ciudad. Un cusqueño-tipo de la élite pasaba su vida trabajando en ellas como juez, profesor, funcionario municipal o como administrador de fondos de caridad, posiciones todas ellas en las que se esperaba

que hiciese valer su sabiduría, para mayor grandeza de la región. Individuos perfectos y sin tacha, ninguna dimensión de la vida de un caballero podía ser puesta en tela de juicio. Como patriarcas de las familias decentes, los cusqueños más refinados, si bien no necesariamente ricos, eran miembros bien conocidos de la sociedad, cuyos matrimonios con familias relativamente acomodadas les permitían aunar un estilo de vida de pretensiones nostálgicamente aristocráticas con los principios liberales de la modernización regional.

Los valores que la decencia establecía para los caballeros fueron trasmitidos a la totalidad de la sociedad urbana mediante dos tipos de rituales que se celebraban en la calle: los funerales y los duelos, actuaciones públicas que sancionaban la elevada posición de los caballeros en la sociedad del Cusco. Como un ejemplo que data de 1924, está el funeral de Romualdo Aguilar, quien era al mismo tiempo propietario de una gran hacienda, profesor de la Universidad San Antonio Abad y vocal de la Corte. Albert Giesecke, José Uriel García y Luis E. Valcárcel fueron los encargados de sus honras fúnebres. Giesecke había sido rector de la universidad, mientras que García y Valcárcel eran en esa época destacados intelectuales y principales impulsores del indigenismo moderno. Ejemplificando de manera elocuente la endogamia de la élite cusqueña, la mujer con quien se casó Valcárcel era la hermana de Romualdo Aguilar. Los oradores se refirieron "al confort de la residencia de [Romualdo Aguilar] en Chiñicara", donde él personalmente dirigía las labores que 'sus indiadas realizaban'. Enfatizaron su "cultura y caballerosidad", "austeridad, acrisolada honestidad y amor patriótico, erudición, integridad y justicia", y "servidumbre voluntaria hacia los demás".[9] A los ojos de la sociedad local, la sólida economía de la familia del fallecido garantizaba su honestidad. También sus conocidos viajes a los Estados Unidos y Europa, acompañando a comitivas de arqueólogos, le granjearon el" reconocimiento como un intelectual de talla internacional.

Además de funcionar como manifestaciones de duelo, los funerales eran unos ritos de paso en los cuales al caballero difunto se le reconocía públicamente como un desinteresado y moderno intelectual, que había promovido el bienestar moral y el progreso de todos los cusqueños. Si bien las mujeres participaban del cortejo fúnebre, se trataba de una ceremonia dominada por varones. La encabezaban las autoridades locales, los ciudadanos prominentes y los parientes varones del difunto. Los periódicos, las coronas fúnebres y las notas necrológicas publicadas en revistas académicas describían la ruta del cortejo fúnebre a lo largo de las calles principales de la ciudad, deteniéndose frente a los edificios en los que el fallecido había ejercido algún cargo para, finalmente, llegar al cemente-

9. "Corona fúnebre de Romualdo Aguilar", Cusco: Biblioteca Centro de Estudios Regionales Andinos Las Casas, 1924.

rio.[10] Esos cortejos estaban abiertos a los cusqueños de todos los sectores sociales y, de este modo, constituían una forma de educar al pueblo en las cualidades de la decencia: la generosidad del servicio a la colectividad, "más allá de los intereses personales", la honestidad en su desempeño y el sentido de la justicia necesario para guardar los preceptos de la sociedad.

Los funerales de los varones de la élite contrastaban con el silencio público que rodeaba a las defunciones de las mujeres del mismo grupo. Notas necrológicas de damas aparecen solo en el caso de las matronas, viudas relativamente ricas que ostentaban una función pública en la sociedad. La muerte de una mujer casada decente era velada "en privado", una expresión coloquial que expresa perfectamente el cariz doméstico del ritual.[11]

Los duelos fueron otra manifestación pública empleada por los varones de la élite para defender y reafirmar su honor. Estos encuentros constituían una oportunidad en la que los varones podían probar que la bravura y la hombría eran compatibles con las reglas de la caballerosidad. Guiados por el "Código del Marqués de Cabrignana", los duelos se producían generalmente a consecuencia de ofensas físicas o verbales en las que la honorabilidad de uno de los caballeros había sido afrentada. Las ofensas incluían aspectos políticos, económicos y familiares. A pesar de que el transgresor era retado públicamente por la parte ofendida —normalmente a través de un anuncio en el diario que también servía para informar a la comunidad letrada cusqueña—, la causa del duelo era por lo general mantenida en secreto, para salvaguardar el honor del ofendido. En teoría, solo las partes involucradas en el duelo conocían el motivo del mismo. Los testigos oficiales del ritual incluían dos padrinos y un médico por cada uno de los combatientes, todos ellos acaudalados y prominentes cusqueños "dignos de confianza y expertos en materia de honor". La confrontación era abierta al público y los resultados de la misma podían variar. Mientras algunos terminaban con ligeras heridas de uno o ambos de los combatientes, otros acababan en fallecimientos. Este fue el caso del periodista Juan Pablo Tresierra, que murió en 1914 en un duelo librado con pistolas contra otro intelectual, Demetrio Corazao.

---

10. *El Sol*, 16 de abril de 1923, p. 2; 18 de diciembre de 1925, p. 2.

11. Los funerales de la élite contrastaban con los de la gente del pueblo. Un visitante en el Cusco, Hildebrando Fuentes, escribió: "He observado cómo los indios entierran a sus muertos. Caminan embriagados, lloran y cantan las alabanzas del finado. Después de que el último puñado de tierra es arrojado, van a la puerta del cementerio y en cuclillas se sitúan en círculo para continuar bebiendo aguardiente hasta que se les sale por los ojos como si fuera lágrimas. La gente decente entierra a sus muertos solemne y pomposamente. Como no hay carrozas o coches públicos, el cortejo va a pie: los hombres a un lado de la calle y las mujeres al otro, porque Cusco es peculiar en el hecho de que el bello sexo también escolta al fallecido en su último paseo" (1905: 75).

Como resultado de este suceso, Corazao adquirió reputación por su bravura y "por ser un hombre", una fama que perduró hasta su muerte. Aún en 1936, veinte años después de este incidente, respondió a una demanda judicial con la siguiente frase: "desafío a aquel que se considere un hombre a retarme". No aparecieron quienes aceptaran el reto (Aragón 1983: 92-123).

Dependiendo de la naturaleza de la ofensa, de la importancia de las partes comprometidas y de la coyuntura política, un duelo podía desencadenar una gran expectación pública. Los duelos constituían un medio a través del cual las ofensas privadas eran reparadas públicamente, deviniendo así el honor en un asunto que atañía al conjunto de la sociedad. Las figuras masculinas involucradas en un combate de tales características obtenían una aceptación pública, la cual, a su vez, solía redundar en beneficios políticos y sociales.[12] De este modo, si los funerales sancionaban los altos estándares morales de los varones de la élite cusqueña —a saber, su nobleza, generosidad, y honestidad sexual y económica—, a través de los duelos los caballeros limpiaban su "honor manchado", ritualizando su audacia masculina. Ambos ritos significaban la exposición pública de las cualidades de los caballeros, más allá de los muros de sus hogares.

Dada la importancia pública de la conducta moral de los patriarcas, sus adversarios podían beneficiarse de la revelación de sus delitos privados. En 1921, un hombre casado, funcionario de la municipalidad, disparó y mató a su "querida" en el bar donde se encontraba junto a dos amigos varones. El asesino tenía un alto cargo de gobierno y gran influencia en las esferas políticas. Cuando la agredida falleció, ciertos enemigos del agresor publicaron una carta en un periódico local acusándolo del asesinato de la mujer y de haber abusado de ella cuando vivían juntos. Fue el hermano mayor del asesino quien respondió a la pública denuncia, con un escrito en el que defendió a su hermano señalando que, siendo mayor que él, la mujer lo había inducido a lo que no había sido más que un desliz amoroso. El disparo había sido en defensa propia, en respuesta a

12. En febrero de 1912 tuvo lugar un duelo entre José Ignacio Ferro y José L. Mercado. Los padrinos de Ferro fueron Jorge G. Ugarte y Albero Pacheco Concha. Los de Mercado, Manuel M. Chávez Fernández y Mateo Gonzáles. El duelo fue controlado por dos médicos: el de Ferro fue Luis A. Arguedas, mientras que Mercado echó mano de Domingo Guevara. Todos ellos eran cusqueños adinerados. El mismo Ferro era miembro de una influyente familia de comerciantes; Ugarte figuraba entre los más ricos propietarios de tierra urbana y rural; Guevara poseía la hacienda más grande en los alrededores de la ciudad junto con otras propiedades; y Luis A. Arguedas era el propietario de la mejor casa de la ciudad, en la que hospedó a la familia presidencial en 1928. Algunos de estos hombres —si no todos— ostentaban cargos públicos en el momento del duelo ("Lance de honor Ferro-Mercado", *El Sol*, 28 de febrero de 1921, p. 2).

las ofensas que ella había proferido contra la virtud de su "santa madre así como el de la esposa de mi hermano".[13]

Como este episodio muestra, la perfección que a un caballero se le atribuía le permitía autorrepresentarse como una víctima de desafortunadas circunstancias provocadas por sus subordinados.[14] La perfección y su contraparte, la "victimización", protegían a los caballeros, inclusive frente a los representantes del Estado. En 1923, Juan Lomellini, el propietario de una fábrica textil en el Cusco, fue multado por no haber cumplido un decreto de la prefectura. Para protestar por la multa, Lomellini se dirigió a la oficina del prefecto donde lo agredió física y verbalmente. Apresado, en consecuencia, por este, el caballero fue sin embargo puesto en libertad al día siguiente, ante la protesta oficial de la Cámara de Comercio, que denunció el "error" cometido por el prefecto.[15]

Las consideraciones de género de la decencia: las damas domésticas

A diferencia de los caballeros, destinados a la vida pública y a la política, las damas no eran consideradas aptas para ejercer cargos políticos o para defender públicamente el honor de la familia. Durante las primeras décadas del siglo, los juristas más avanzados —que realmente desafiaron el *statu quo*— aceptaban la capacitación de las mujeres para el ejercicio de cargos públicos, a condición de que fueran específicamente instruidas y de que permanecieran solteras. La vida política era incompatible con los deberes de una mujer madre y esposa (Cosio 1916: 31-33). Quienes desafiaron estas ideas conservadoras afirmaban que la domesticidad no era una característica femenina innata sino un producto de la división social del trabajo, la cual, debido a las leyes de la evolución social, había llegado a formar parte de la constitución biológica de las mujeres (Cosio 1916; Luna 1919). Las leyes naturales de la herencia habían destilado ternura en la biología femenina.

> Encadenadas al hogar y dedicadas a labores domésticas desde los tiempos más remotos, la mujer había desarrollado tendencias afectivas y un carácter delicado, cualidades que había transmitido a su sexo, generación tras generación, produciendo desde sus tempranos años los sentimientos afectuosos que ella expresaba como el amor por sus muñecas (Luna 1919: 21).

13. "La verdad sobre el hecho desgraciado de la calle Aragonés", *El Sol*, 18 de enero de 1921, p. 3.

14. Patricia Oliart (1994) estudió un aspecto similar de la autorrepresentación de los varones limeños.

15. Archivo General de la Nación, Ministerio del Interior, libro 237, diciembre 1923.

Las mujeres de la élite que desafiaron este modelo corrían el riesgo de recibir severas sanciones sociales. Percibidas en su desviación respecto al patrón correcto de comportamiento que la sociedad dictaba para su género, las mujeres desobedientes de la élite vieron cuestionada su sexualidad con la atribución de una reputación de *machonas* o disolutas y "abyectas". Para sus parientes más cercanos, una hermana o hija desobediente no era sino una fuente de humillación. En el resto de la sociedad provocaban un sentimiento ambivalente, mezcla de repugnancia y admiración. Este fue el caso de una abogada, una de las pocas intelectuales de la época quien, por añadidura, estaba afiliada al emergente partido comunista local. Hasta 1992 alcanza la memoria de sus declaraciones públicas acerca del hecho de que su determinación de permanecer soltera no suponía ningún impedimento para su deseo de tener hijos.[16] Pero pocas mujeres eran tan atrevidas. Relaciones inapropiadas hacían peligrar la reputación de una mujer de la élite, que quedaba indefensa en caso de ser abandonada por su amante. Algunas acabaron siendo víctimas de sus propias transgresiones. La hija de un respetado abogado y presidente de la Corte Superior de Justicia, por ejemplo, se suicidó después de que su padre la "amonestó paternalmente por su conducta de desliz amoroso".[17]

Aunque las damas eran presentadas públicamente como subordinadas de los caballeros, que eran quienes ejercían el dominio, el poder doméstico de las mujeres acaudaladas era relevante para la reproducción de la decencia. Como en el caso de Valcárcel, las madres eran las responsables de mantener la endogamia matrimonial. Así mismo, eran las guardianas de la privacidad y su actuación estaba circunscrita a los ámbitos domésticos. Si bien podían hacer revelaciones susceptibles de causar un impacto público, generalmente actuaban como figuras ornamentales, por ejemplo como madrinas en las inauguraciones de edificios u otras obras públicas, para la construcción de las cuales sus familias habían hecho contribuciones económicas. También las hijas solteras jóvenes de las familias de la crema y nata de la sociedad local eran las "reinas de belleza" en las celebraciones anuales del carnaval, reafirmando así, antes que cuestionando, el *statu quo*. En tales ocasiones las recepciones eran ofrecidas en las residencias de las damas de mayor importancia, donde las mujeres de la élite desplegaban su conocimiento

---

16. Algunos colegas varones de esta mujer —incluyendo a Julio G. Gutiérrez— me narraron esta historia. Creo que ella no era la única. El círculo de jóvenes comunistas estaba animado por la presencia de algunas mujeres que podrían haber compartido las mismas ideas.

17. La noticia fue publicada con el título "Crónicas sensacionales". Los dos hombres que habían intentado rescatar a la señorita Yépez la describieron como "una joven mujer cuyas maneras y modo de vestir indicaban claramente que pertenecía a una familia decente" (*El Sol*, 26 de febrero de 1925, p. 3).

cosmopolita del arte de ser anfitrionas al servir "champagne francés, caviar ruso, y entremeses".[18] Estos rituales eran valorados en los periódicos como: "cumpliendo con las normas más aristocráticas y los estándares de las fiestas que se ofrecían en Lima, la capital del país". La "belleza, gracia y elegancia de las mujeres cusqueñas" eran el centro del festejo. Celebradas en las mansiones paternas de las damas, a estas reuniones acudían funcionarios del gobierno y visitantes de Lima, así como embajadores extranjeros y autoridades locales.

Una regla crucial de la decencia femenina era que las mujeres realizaran sus actividades públicas bajo la tutela de un varón. Por sí solas las mujeres no podían aventurarse a alejarse demasiado de los muros de sus hogares sin provocar escándalo. Durante los primeros meses de 1921, los periódicos de la ciudad se hicieron eco durante varios días de la historia de una mujer soltera que, buscando oportunidades económicas, se había "aventurado a ir a la recientemente colonizada selva de Madre de Dios en un viaje miserable en el que estuvo expuesta a condiciones atroces". Al dejar la protección de su familia y su hogar para ganarse independientemente la vida en un área selvática completamente alejada de la civilización, esta mujer había faltado a las reglas de la decencia y humillado a su familia. Sus parientes varones estaban tan avergonzados que ellos "fueron los primeros en condenar sus actos, aun a costa del deshonor del mancillado nombre de su familia, renunciaron a sus lazos de parentesco".[19] Las apariciones públicas independientes estuvieron prohibidas para las mujeres decentes, al igual que el trabajo para ganarse el sustento. Las matronas —mujeres acaudaladas que administraban sus propias riquezas— fueron excepciones a esta regla, debido a que en su familia más cercana carecían de la figura de un varón que actuase como cabeza de la misma. Doña Juliana Garmendia, por ejemplo, fue una de estas matronas respetadas.

El hecho de comprometerse activa y directamente en una actividad económica era algo reservado para las mujeres de los estratos más bajos de la sociedad. El hecho de ser consideradas mujeres desprovistas de una figura masculina que las protegiera, determinó su valoración social en tanto fuera de los parámetros de la normalidad. En su análisis de la mujer europea, George Mosse concluyó que aquellas que no vivían de acuerdo al ideal de respetabilidad fueron percibidas como una amenaza para la sociedad, como un verdadero desafío al orden establecido (1985: 90). En el Cusco, según los principios de la decencia, la élite

---

18. Obtuve la información sobre las recepciones de *El Sol* (varias fechas entre 1914 y 1927), de tarjetas de invitación y menús impresos depositados en el Centro de Estudios Regionales Andinos Las Casas y de archivos familiares privados de alguien que prefiere permanecer en el anonimato.

19. *El Sol*, 12 de enero de 1921, p. 2; 18 de enero de 121, p. 3.

identificó a las mestizas como el símbolo de la desviación femenina por antonomasia. Ellas eran mujeres trabajadoras, usualmente vendedoras en el mercado, conocidas como "placeras" porque vendían en las plazas antes de que se edificaran los locales de los mercados. Las mestizas locales también eran chicheras y "alcanzadoras" —intermediarias de productos agropecuarios. En tanto principales abastecedoras de bienes de consumo, fueron una pesadilla para los gobernantes de la ciudad, que consideraban el control de las mestizas como una tarea bastante ardua. Para la élite, la vulgaridad del trabajo de estas mujeres y el hecho de que, a pesar de todo, sus actividades prosperasen, no hacía más que confirmar la naturaleza moral ingobernable de la gente del pueblo. Las vidas de las mestizas contradicen el modelo de feminidad protegida auspiciado por la élite, uno de los pilares de la decencia. Producto de esta cualidad específica de género de la decencia, fueron las trabajadoras urbanas, llamadas mestizas, —y no sus pares varones—, las que fueron constituidas como un marcador simbólico que separaba la esfera de las damas y caballeros decentes de las clases inmorales. La decencia tenía aún, sin embargo, una más amplia significación en tanto era un componente central del indigenismo, el discurso académico y político que confirmó el status de los varones cusqueños como intelectuales por derecho propio en el panorama nacional.

El indigenismo moderno: la política pública se da la mano con la decencia

El vizconde Laurent de Saint Cricq, miembro de la élite social francesa, visitó el Cusco a finales del siglo XIX. Bajo el seudónimo de Paul Marcoy y probablemente influido por las creencias europeas sobre la inferioridad de los sudamericanos, fue el autor de unos escritos sarcásticos que describían los afanes intelectuales de la élite cusqueña:

> Todos los hombres estudian con gran interés las asignaturas de teología, filosofía del derecho natural y derechos humanos, derechos civiles y derecho canónigo. Las ciencias naturales, las lenguas muertas y vivas, y las artes de la recreación parecen ser indignas de una educación viril para estos hombres [...] saben que un abogado puede aspirar a cualquier cosa.

Saint Cricq había percibido con agudeza el lugar central que un título universitario —y particularmente un grado en Derecho— suponía en la vida de la élite cusqueña. Sin embargo, dos décadas después, quizá se habría sorprendido ante el ímpetu modernizador que caracterizaba a la universidad del Cusco. En 1909, haciéndose eco de la prédica política de los intelectuales modernizadores y en

reacción a una sentida crisis nacional, los estudiantes cusqueños decentes se enfrascaron junto a algunos profesores en una lucha por transformar lo que ellos consideraban un currículo obsoleto y para sustituir lo que percibían como una aristocracia académica retrógrada.[20]

Un pionero de las reformas universitarias fue el médico Antonio Lorena, graduado en Lima a finales de 1880 y que retornó posteriormente al Cusco, donde llegó a ser docente universitario. De acuerdo a uno de sus contemporáneos, Lorena fue un discípulo de Alphonse Bertillon, el inventor francés de la fotografía criminal, con quien estaba además vinculado por los lazos de una estrecha amistad (Poole 1997). Se encargó también de la difusión de "las nuevas ideas del antropólogo Topinard" y de los "principios básicos de la biología y la teoría de la evolución propuestos por Lamarck y Darwin".[21] Fue Lorena quien instauró en 1899 la enseñanza de disciplinas tales como la antropología, la medicina legal o las técnicas fisiognómicas, que fueron cruciales para el posterior desarrollo de la *intelligentzia* cusqueña. Muchos años después, uno de sus discípulos lo recordaba como un "inteligente volteriano que exhibía una retórica cientifista [sic] y positivista" (Saavedra 1967: 82). Formado en los métodos del matemático y filósofo francés Auguste Comte y defensor de nociones positivistas acerca de la salud social, Lorena propuso el estudio sociológico de la realidad como el primer paso para salir del atraso en el que se encontraba la sociedad local.[22] Bajo su liderazgo, la Facultad de Ciencias Naturales despertó de su letargo, inaugurándose un periodo de gran actividad en el que se impartían clases de etnología, antropología, anatomía humana, fisiología y paleontología junto a otras de química, física, mineralogía y zoología.

Las reformas intelectuales de 1909 significaron el inicio oficial de la política científica cusqueña. Inspirada en el positivismo, la política científica había dominado entre los intelectuales latinoamericanos desde el siglo XIX, apoyada en la convicción de que los métodos de la ciencia podían ser aplicados a la solución de los problemas nacionales (Hale 1986: 387). Dando fe de este proceso, Ángel Rama escribió: "A la vuelta del siglo XX, solo el hecho de su ilustración los predestinaba [a los intelectuales] a asumir roles de liderazgo en sociedades que apenas habían iniciado la práctica de la democracia" (1996: 83). En el caso peruano, la política científica caló hondamente e influyó en los intelectuales de todas las tendencias, quienes consideraban entre sus deberes el intervenir en el

---

20. Sobre la reforma universitaria, ver Rénique (1991); Tamayo Herrera (1980 y 1992); y Valcárcel (1981).

21. Luis E. Saldívar (1932: 6).

22. Lorena (1891), citado en Rénique (1991: 44). Sobre la importancia de Lorena, ver también Basadre (1964, X: 4575).

gobierno del país con el objeto de detener el caos provocado por los caudillos civiles y militares. Liberales, radicales, idealistas y positivistas, todos se sintieron obligados a amoldarse a un perfil intelectual que combinaba actividades académicas y políticas. Un perfil que en la sociedad del Cusco se había notado ya en la década anterior, con la creación del Centro Científico del Cusco llevada a cabo por hacendados imbuidos de un ímpetu modernizador (Rénique 1991: 47). A principios del siglo XX, la política científica se extendió más allá del ámbito de las ciencias naturales para incluir a historiadores, abogados y artistas cusqueños, algunos de los cuales fueron influidos por el romanticismo y el idealismo europeos del siglo XIX. Estos historiadores, abogados y artistas —a los que denominaré *culturalistas*— cuestionaron los métodos de corte fisiológico de los científicos naturales —a los que denominaré *organicistas*— y plantearon, en cambio, que el conocimiento de las culturas locales era crucial para resolver los problemas regionales. Un planteamiento que tuvo su importancia debido a que fue sostenido por intelectuales de gran influencia política en la sociedad cusqueña.

El ciudadano estadounidense Albert Giesecke, un economista formado en Harvard, se unió a Antonio Lorena para conducir la política científica en los Andes desde un punto de vista positivista-organicista. Giesecke llegó a la ciudad a principios de siglo para ocupar el cargo de rector en la universidad local para el que fue propuesto por el gobierno. Su aporte a la transformación de los métodos de enseñanza fue a todas luces invalorable. En los inicios de su carrera, Luis E. Varcárcel escribía acerca de Albert Giesecke:

> Sus clases de economía política no se limitan a pontificar acerca de las grandes teorías filosóficas. [Por el contrario] él emplea el conocimiento para nuestro beneficio y aplica toda su doctrina al estudio del Cusco. Es solo entonces que abrimos nuestros ojos y comprendemos por qué estudiamos tal ciencia. En el presente año académico, los alumnos han estudiado muchos de nuestros problemas económicos locales; y en el viaje a los valles que el doctor Giesecke encabezó en julio, los estudiantes recolectaron buena información y obtuvieron un conocimiento fructífero (1914: 31-32).

Hijo de un próspero comerciante y emigrante del departamento sureño de Moquegua, Luis E. Valcárcel era también un abogado formado en la universidad, además de un arqueólogo y etnólogo autodidacta “por una necesidad primordial de orden científico y de orden patriótico” (Valcárcel [1931] 1937). Este hombre que admiraba tanto las enseñanzas de Giesecke, se transformó en el representante indiscutible de la versión cusqueña del indigenismo de los años 20, al cual definió como “la ciencia que nos ayudará a comprender el Perú” (Valcárcel [1931] 1937). Igualmente fue el más elocuente defensor de una definición científica “culturalista” de la raza, que rechazaba los determinismos biológi-

cos. Más bien, consideraba que las razas humanas eran el resultado de la evolución histórica de la cultura en su interacción con el medio ambiente. La constante proximidad académica a la "realidad cusqueña" iniciada bajo el estímulo de Giesecke, junto con las lecciones de antropología física de Lorena y el descubrimiento oficial de ruinas incas en 1913, sirvieron para renovar el indigenismo de la época colonial y de los primeros tiempos de la república.[23] Asentado en unos principios muy generales, el indigenismo moderno estaba lejos de ser monolítico, tratándose por el contrario de una construcción intelectual dúctil que fue asumida por caballeros de posiciones académicas y políticas disímiles —los organicistas y los culturalistas—, pero que coincidían en su práctica de la decencia y en sus sentimientos cusqueñistas. Dando cabida a sentimientos sociales y políticos dominantes, el indigenismo sacó a la luz un amplio poder de convocatoria hasta convertirse en una doctrina que representó la políticamente plural ideología regional que unió a los cusqueños en contra del centralismo limeño dominante. Bajo el impulso del cientificismo, se convirtió en un moderno movimiento intelectual, moral y político nacionalista, de amplia resonancia, que buscó enraizar la imagen del Perú en su tradición prehispánica. En términos políticos, los intelectuales regionalistas asumieron que el indigenismo era su respuesta a los proyectos nacionales centralistas. Uno de los temas cruciales en este debate fue la oposición establecida entre la mezcla racial (o mestizaje) y la pureza racial.

A partir del siglo XIX los limeños habían producido con insistencia una imagen de Lima como una ciudad multicolor —y por tanto mestiza— y orientada hacia el progreso.[24] Si bien su posición surgió como una respuesta a las teorías europeas y norteamericanas sobre la degeneración de las razas híbridas, implicó la eliminación cultural de los «indios», caracterizados como una raza pura localizada en los Andes e identificada con una época remota, que los principales pensadores limeños consideraron como retrógrada y pagana (Belaúnde 1962; Riva Agüero 1995). En virtud de su asociación con el área geográfica de los Andes, los limeños promestizos definieron a los cusqueños como retrógrados —independientemente de su status social— y como racialmente inferiores a los, por el contrario, progresistas costeños. Esta fue la imagen que los intelectuales serranos liberales habían desafiado en bloque desde inicios de la república (Gootemberg 1993).

En los años 20, cuando la política científica adquirió una gran influencia, el conjunto de los indigenistas cuestionó esta relación utilizando su nutrido discurso regionalista en contra de los centralistas dominantes. La exaltación cusqueñista

23. Sobre indigenismo colonial, ver Tamayo Herrera (1980) y Cornejo Polar (1980).

24. Fuentes (1867), citado en Poole (1997); Portocarrero (1995); Oliart (1994); y Palma (1897). Más detalles en la introducción del presente libro.

de la "raza inca" y del pasado histórico del país —que se sustentaba en los estudios arqueológicos— representó un desafío para los limeños modernizadores, cuyo discurso estaba regido por una clara dicotomía que identificaba el pasado con el atraso y el futuro con el progreso de la sociedad.

La decencia y su desdén moral por los mestizos fueron la base sobre la que se articuló un consenso entre indigenistas, al margen de sus distintas afiliaciones intelectuales, ya fuera con la corriente culturalista o con la organicista. Las élites intelectuales cusqueñas se autodefinieron como no-mestizas argumentando un status moral en tanto personas educadas y prescindiendo totalmente de la consideración de sus rasgos somáticos, los mismos que a ojos de los no-cusqueños les identificaban como mestizos o, inclusive, como indios.[25] Juzgando desde su propia autopercepción, los indigenistas cusqueños hicieron una selección de ideas sobre el concepto de raza de aquellos pensadores europeos que, como Hippolyte Taine, enfatizaron la necesidad de atender a los criterios de identificación racial que subyacían a los rasgos humanos observables (Hale 1986: 1397-1398). También los mentores europeos de algunos intelectuales cusqueños, tales como Alphonse Bertillon —que fue maestro de Lorena—, podrían haber contribuido al logro del consenso. El trabajo de Bertillon sobre los sistemas de identificación criminal concordaba con la ciencia popular de la fisiognomía (Poole 1997) y puede haber inducido al organicista Lorena (un médico que evaluaba las razas a partir de su anatomía) a apreciar la idea de considerar los rasgos morales más allá de las apariencias dictadas por los rasgos fenotípicos.

Junto con este acuerdo implícito acerca de la mayor importancia de las características internas frente al fenotipo —útil al deseo de borrar el estigma mestizo de la propia identidad de la élite cusqueña—, los intelectuales indigenistas defendieron las teorías de la degeneración racial que, estableciendo correlaciones entre la raza y el medio ambiente geográfico, afirmaban que los tipos raciales estaban condenados a declinar cuando abandonaban sus lugares naturales (Stepan 1985). Los intelectuales locales modificaron la teoría europea acentuando la degeneración moral por encima de la degeneración biológica. En términos generales, los indigenistas definieron a los mestizos como antiguos indios que se habían degradado en términos morales después de haber abandonado el refugio de sus comunidades agrícolas. Desde la perspectiva de los culturalistas, antes que híbridos biológicos, los mestizos eran híbridos culturales/morales y los or-

25. Ilustrativo de esto es el comentario de Carl O. Sauer, un geógrafo con base en los Estados Unidos que visitó el Cuzco en los años 40, y que al conocer a Federico Ponce de León, un abogado y botánico que era entonces el decano de la universidad —caballero y obviamente "gente decente"—, lo describió como un «indio quechua» (Sauer 1942: 76). Ponce de León se hubiera horrorizado de haber oído este comentario.

ganicistas antimestizaje no habrían podido dejar de estar de acuerdo, pues de lo contrario no les hubiera quedado más remedio que abandonar la salvaguarda que ofrecía la categoría moral/racial de gente decente. Compatibilizando el concepto de decencia con una teoría científica sobre la raza, los indigenistas puristas alteraron las conclusiones de los europeos acerca de la degeneración de la raza latina, eliminando el peligro para la gente decente y limitándolo a la gente del pueblo, al "populacho". Valcárcel describió a los mestizos como: "Tambaleantes, con los ojos turbios abotagados, enrojecidos, miran las cosas de la ciudad con estúpida expresión. Gastan el producto de la venta de ganado o cereales hasta el último céntimo. La decencia consiste en su pródigo consumo de cerveza o licores" (Valcárcel 1925: 40). Y el abogado Luis Felipe Aguilar, un indigenista renombrado (que además era cuñado de Valcárcel), escribió acerca de los mestizos o mozos del campo:

> El mozo es el mestizo física i moralmente degenerado, tiene alguna mayor cultura que el indio puro, pero de ella no aprovecha para su perfeccionamiento individual o social, sino para ponerse en una condición irreal de superioridad a su medio de la que se vanagloria y ufana. Es altanero e insolente con los que le son inferiores, como sumiso, servil y abyecto con los superiores. Tiene una tendencia invencible a la holgazanería i la embriagues. Trabaja solo atingido por las necesidades materiales y no por ningún estímulo material o para satisfacer nobles aspiraciones; teniendo lo preciso para el día no le preocupa el mañana i por lo mismo desconoce el ahorro (1922: 109).

En su desprecio por los mestizos, los indigenistas académicos no se distinguían de otros pensadores latinoamericanos que se ocupaban del tema de la raza, tales como el argentino Bunge, autor de *Nuestra América* (1903), los bolivianos Rigoberto Paredes y Alcides Arguedas, que escribieron *Provincia de Inquisivi* (1903) y *Pueblo enfermo*, respectivamente, o el brasileño Euclides da Cunha, autor de *Os sertões* (1902).[26] Pero a diferencia de los antes mencionados, los principales indigenistas cusqueños no contemplaban la inmigración europea como una solución

26. Acerca de Arguedas, Brooke Larson escribió recientemente: "Obviamente *au courant* de los discursos raciales internacionales, Arguedas obtuvo inspiración de un amplio círculo de teóricos de la raza, europeos y latinoamericanos, que iban desde Gustave Le Bon y el Conde de Gobineau hasta Euclides da Cunha y Carlos Octavio Bunge. Más que ninguno, fue el conservador escritor argentino Bunge quien introdujo a Arguedas en las premisas teóricas y la metáfora de la enfermedad social, que este utilizó en su estudio sobre la patología biomoral en Bolivia". La misma autora añade: "Más que la biología, la historia o las condiciones sociales, las montañas moldearon el carácter físico y psicológico de las razas bolivianas quechua y aymara" (1997: 6-7). Nadie ha comparado todavía el pensamiento racial de las élites de los países andinos. Aun así, es significativo que exista un patrón co-

para la redención racial de la nación. Por el contrario, este grupo de regionalistas cusqueños buscó la regeneración racial en el renacimiento del "espíritu" de la raza inca. Difusamente identificada ésta con características morales, la tendencia fue afirmar que el espíritu de la raza inca había permanecido inalterado, reproduciendo una armoniosa relación histórica entre el medio ambiente y la cultura, a pesar de la degeneración física, meramente exterior, de los indios. "Puede ser un imperio hoy y un manojo de esclavos mañana. No importa. La raza permanece idéntica a sí misma", escribió Valcárcel (1927: 21). Y puesto que los incas habían sido una raza de agricultores, la solución al dilema nacional que suponía la degeneración de los indios no era otra que la recuperación y dignificación de su identidad como agricultores. Antes que civilizar a los indios a través de la educación urbana (antes que transformarlos en mestizos, tal como proponían los limeños), los indigenistas consideraron que los indios tenían que ser reformados en sus lugares raciales naturales. Era en los ayllus agrícolas y rurales donde los indios debían ser instruidos por los "educadores de la raza", ya que "El maestro indiano sabe lo que debe enseñar a los hijos de su raza y cuanto enseña lo hace con amor, con el ideal de rehabilitación como la luz de Sirio en las tinieblas de la inconciencia pedagógica" (Valcárcel 1927: 87).

Junto a la creencia en el poder redentor de la educación, la veneración por el pasado inca fue un terreno de consenso entre indigenistas de diversas tendencias políticas y filosóficas. Cuando el Presidente José Pardo visitó el Cusco en 1905, el doctor Antonio Lorena comparó la ciudad con Roma y Alejandría, presentándola como "la sede de una avanzada civilización, hoy ya extinguida". Tal como Francisco Javier de Clavigero (y otros) había argumentado en el siglo XVIII produciendo el neoaztequismo para las élites mexicanas (Fowler 1987; Pagden 1992; Brading 1991), Lorena explicó que la conquista y el colonialismo habían alterado el camino normal de evolución de la raza prehispánica, sumergiendo así a los indios en un "hondo pozo de indolencia" (Lorena 1905). Antonio Lorena, médico organicista y antropólogo físico, había llegado a esta conclusión acerca del deterioro de los indios a través del estudio científico de la craneometría, una técnica que los indigenistas que localizaban la evolución de las razas en los

---

mún, que brevemente caracterizaría como un incoherente préstamo científico de ideas raciales que se articulaba a través del coherente proyecto político de las élites de evitarse a sí mismas la consideración de mestizas, y en consecuencia, la posibilidad de degeneración. Una vez situadas en una especie de "santuario racial" como gente decente, podían unirse a los "blancos", padres de la nación, en su uso de la raza como un trampolín al poder. Este podría no haber sido el caso de Bunge y de Euclides da Cunha, que podían autoidentificarse como "blancos" sin mayores problemas. Argentina y Brasil, a diferencia del Perú, desarrollaron intensos programas políticos eugenésicos que pueden haber estado relacionados con la evaluación internacional de las identidades de las élites nacionales.

entresijos de la historia y la cultura no habrían admitido. Sin embargo, Lorena también exaltó el "alto grado de desarrollo alcanzado por la cultura inca" (Lorena [1908] 1931: 135) y sus logros intelectuales, que relacionaba específicamente con las trepanaciones propias de los incas.

De este modo, si bien los indigenistas culturalistas —aquellos que privilegiaban el papel de la historia sobre la biología en la determinación de las razas— pudieron haber rechazado la utilidad de la craneometría, coincidían con la opinión de Lorena acerca de la excelencia de la civilización inca y los efectos negativos de la conquista sobre esta raza. Para los culturalistas, los siglos de dominación colonial, antes que deformar a los indios en términos biológicos, habían afectado a su memoria histórica y los habían convertido en algo no muy diferente de un grupo de primates anacrónicos que eran "incapaces de emanciparse de sus temores ancestrales" (Valcárcel [1927] 1975). Coincidiendo nuevamente, ni los organicistas ni los culturalistas pensaban que esta situación era necesariamente definitiva. Los indios podían ser curados de su amnesia y la raza podía ser revitalizada y reequipada con sus habilidades perdidas, como el mismo Valcárcel sostenía.[27] Coincidía así con Lorena y Giesecke, quienes creían en la regeneración orgánica de los indios si estos se veían rodeados por un medio ambiente favorable. El grandioso pasado cusqueño y la contemporánea preeminencia nacional de la historia inca, así como también la posibilidad de regenerar a los indios y modernizar su región, fueron los factores que contribuyeron a limar las diferencias entre estos caballeros.

Durante los años 20, el indigenismo cusqueño se sostuvo en los numerosos compromisos políticos e intelectuales —y también en las interminables discusiones— de los políticos de la élite cusqueña. Por encima de cualquier diferencia, estaban deseosos de alcanzar un objetivo político largamente anhelado: situar al Cusco como un centro político importante en el ámbito nacional y establecerse a sí mismos como políticos legítimos, al mismo nivel que sus pares limeños. En términos conceptuales, las coincidencias fueron facilitadas por la vaguedad que el pensamiento sobre la raza presentaba en el debate nacional y aun en el internacional. A un nivel más cotidiano, el consenso fue posible gracias a la vida social endogámica de la élite, elocuentemente reflejada en sus patrones matrimoniales. Félix Cosio, el abogado que defendía que las mujeres debían permanecer solteras para poder participar en política, se casó con Leonor Guevara, irónicamente una de las pocas mujeres que asistió a la universidad en la primera década del siglo; Cosme Pacheco, un profesor liberal, contrajo matrimonio con Luisa Garmendia, pariente de la mencionada doña Juliana, la matrona ejemplar que advirtió al administrador de su hacienda en contra de golpear abusivamente a los indios.

27. Ver también opiniones de Valcárcel en *El Sol*, 28 de julio de 1920, p. 6.

Después de la boda que prescribió su madre, Luis E. Valcárcel llegó a ser el cuñado de Luis Felipe Aguilar, el abogado y defensor proindio cuya definición racial de los “mozos” he citado con anterioridad. Los matrimonios endogámicos de la élite fomentaron rutinas y prácticas intelectuales endogámicas, que minimizaron el significado de las discrepancias políticas y filosóficas. La decencia fue el sustento implícito de la endogamia social, e igualmente respaldó la purista búsqueda intelectual y política de los indigenistas.

Modernizando una ciudad decente (y limpiando el mercado)

Además de modernizar el indigenismo colonial, el ímpetu intelectual renovador de la política científica produjo una generación peculiar de gobernantes urbanos. Formada por botánicos, médicos, abogados y arqueólogos autodidactas, todos se aventuraron más allá de sus estudios y laboratorios para aplicar las premisas de sus ciencias a la modernización de la ciudad (Giesecke 1912, 1913, 1915, 1917). La identificación entre pureza material y moral, que constituía la base de la decencia, los condujo a una actividad importante en la limpieza de su ciudad. La opinión de ilustres extranjeros, como Hiram Bingham, quien dijo que el Cusco era “la ciudad más sucia del mundo”, solo confirmaba dicha necesidad.[28] Al carecer de un adecuado sistema de alcantarillado, las calles estaban permanentemente sucias, mientras epidemias crónicas asolaban la región.[29] Preocupados por la “higiene y orden de la población”, sucesivos gobiernos municipales implementaron campañas sanitarias. En 1917, por ejemplo, —a consecuencia de este deseo de limpiar y modernizar—, fueron construidos un nuevo canal y un nuevo mercado y se inauguró, además, un nuevo sistema de alcantarillado. Aquel año el gobierno municipal incluía como síndicos a destacados intelectuales: Albert Giesecke, Luis E. Valcárcel, Humberto Luna, Cosme Pacheco y un renombrado botánico llamado Fortunato L. Herrera (Frisancho 1918).

Los esfuerzos por limpiar la ciudad estuvieron guiados por la convicción de que las deficientes condiciones sanitarias se veían agravadas por la ignorancia de la población. Se pensaba que el desconocimiento de los ciudadanos acerca de “las nociones básicas de higiene”, explicaba la alta tasa de mortalidad infantil (Giesecke 1913; Luna 1919; Roca 1922). De modo similar, “los sirvientes y co-

28. *El Sol*, 6 de marzo de 1926, p. 3.

29. Las epidemias más frecuentes eran la viruela, el tifus, la fiebre escarlata y el sarampión. Ver Archivo Histórico Municipal del Cusco, legajo 22, 1901; y legajo 24, 1902; Archivo Departamental del Cusco (de aquí en adelante, ADC), Prefectura, legajo 2, 1920-1922. Ver también Cueto (1997).

cineros" sufrían de "fiebres, neumonía y angina a consecuencia de su ignorancia y las insalubres condiciones sanitarias" (Giesecke 1913: 25). Además de los cambios en la infraestructura de la ciudad, las campañas sanitarias atendían a la educación y vigilancia de los "hábitos de higiene" de la población.

Figura notable en esta cruzada sanitaria y principal impulsor de los «hábitos de higiene» entre los pobladores urbanos, fue Luis A. Arguedas, un acaudalado médico que había realizado sus estudios en Lima. Miembro de la aristocracia local, estuvo vinculado con los más conspicuos intelectuales de la época, tanto en Lima como en el Cusco, lugar donde enseñó química en la universidad. Fue respetado por sus pares intelectuales, incluidos sus colegas en la universidad y el municipio, Luis E. Valcárcel y Albert Giesecke, quienes incluso le nombraron padrino de matrimonio. Estuvo también relacionado con los aristócratas de Lima, tal como José de la Riva Agüero y Osma, y con los parientes del presidente Leguía, quienes, en sus visitas al Cusco, se hospedaban en su mansión. La clínica del doctor Arguedas estaba ubicada en la plaza de Armas, en donde trataba sus especialidades, "enfermedades de damas, enfermedades venéreas y sífilis". Como muchos de sus pares, jugó un papel descollante en la política. Ocupó cargos como la vicepresidencia de la representación local del Partido Liberal, fue alcalde de la ciudad y también presidente de la Sociedad de Beneficencia.[30] En 1927, como militante del modernizador partido liderado por Augusto B. Leguía, fue representante ante el Congreso Nacional. Sin embargo, su cargo más activo debe haber sido el de médico sanitario departamental, un puesto gubernamental que Arguedas ocupó en los años 20.

Si bien era un liberal, el doctor Arguedas no era un indigenista. En realidad fue uno de los pocos escritores que definió una escala racial biológica que catalogaba a los humanos en una "escala zoológica": la "raza blanca" ocupaba el vértice, seguida de la "raza americana" (indios y mestizos), luego venían los "negros africanos" y, finalmente, los asiáticos o "raza amarilla" (Arguedas 1930: 146). Sus preocupaciones por la higiene del Cusco fueron de la mano de su interés por proteger, aumentar y mejorar la población nacional mediante métodos biológicos que incluían el cruce eugenésico. Una ciudad y un país limpios fortalecerían "nuestra propia raza americana" y atraerían la inmigración de grupos humanos superiores (Arguedas 1928). Una vez nombrado médico sanitario del departamento, respaldó de manera entusiasta la construcción del alcantarillado de la ciudad y abogó con ahínco por la destrucción de los vertederos que se hallaban en las afueras del Cusco. Sin embargo, al igual que sus colegas, identificaba

30. El doctor Arguedas publicitó su clínica en un anuncio comercial publicado en *El Sol*, 8 de julio, 1927, p. 2. Sobre esta participación en el Partido Liberal, ver *El Sol*, 10 de febrero de 1914. Algunos datos biográficos pueden encontrarse en Arguedas (1928).

la suciedad con la indecencia, por lo que sus esfuerzos sanitarios apuntaban expresamente a la moral de la gente del pueblo. Bajo su conducción, las campañas sanitarias vigilaron la conducta sexual de las clases bajas, dado que consideraba que la alta incidencia de sífilis que entonces afectaba al Cusco, persistiría hasta que el pueblo fuera instruido en las reglas profilácticas contra las enfermedades venéreas "que afectaban peligrosamente a los soldados y policías". En el mismo sentido, la prostitución femenina fue considerada ilegal si no era ejercida bajo unas condiciones higiénicas que él mismo, como medico sanitario, determinó. En colaboración con la policía de la ciudad organizó una campaña cívica para "eliminar la prostitución".[31]

Perseguir prostitutas no era solo una práctica local: otras ciudades latinoamericanas también condujeron el mismo tipo de vigilancia sexual (Findlay 2000; Guy 1991). El aspecto más destacado de las campañas sanitarias cusqueñas radica en que fueron más allá de la cuestión de la prostitución e incluyeron una consideración sobre las mestizas en tanto mujeres trabajadoras racialmente imperfectas y también sobre los indios urbanos, con su estigma de suciedad e inmoralidad. La referencia a ambas cuestiones está lejos de ser una coincidencia. Las mestizas que trabajaban en el mercado transgredían las imágenes de la decencia femenina y, de manera similar, los indios urbanos no se ajustaban a su definición como "raza de agricultores", ubicándose fuera de lo que en consecuencia era su espacio racial natural, el campo. Dado que no pertenecían a la ciudad, Arguedas ordenó la erradicación de las viviendas urbanas habitadas por indios, a las que consideró verdaderos focos de infección, desde donde se diseminaban los gérmenes que infectaban a todo el resto de la población cusqueña.[32] También modernizó el abastecimiento de agua instalando más de mil fuentes privadas, con lo que eliminó a los aguadores indios, cuyas manos él consideraba sucias e insalubres.[33]

Sin embargo, la mayor preocupación del doctor Arguedas fue la precaria infraestructura y ausencia de limpieza del nuevo mercado construido por el grupo modernizador de síndicos antes mencionado. Constantemente enviaba oficios al alcalde de la ciudad describiéndole las condiciones físicas del local, que consideraba vergonzosas, "trastocadoras de la cultura urbana". Las condiciones eran ciertamente deplorables: la ausencia de agua corriente convirtió a los baños y en general a todo el mercado en una fuente de enfermedades contagiosas. Los espacios más críticos eran «los puestos de carne, fruta y verduras los cuales

---

31. *El Sol*, 2 de marzo de 1926, p. 3.

32. Acerca del esfuerzo indigenista para "limpiar a los indios", ver Cueto (1991 y 1997).

33. Los limeños habían protegido de manera similar su salud prohibiendo la existencia de aguadores de raza negra (Oliart 1994).

atraen grandes cantidades de moscas que portan millones de gérmenes». El doctor era particularmente aprehensivo con respecto a la apariencia de las vendedoras y a su uso de vestidos de Castilla, el típico atuendo de las mestizas hecho de lana hilada a mano. En tanto "material donde anidaban toda clase de microbios e inmundicias y un transportador permanente de bacterias", debía ser reemplazado por mandiles blancos que habrían de cubrir todo el cuerpo de las vendedoras. La tela blanca facilitaría la supervisión de la limpieza de las mestizas, que se completaba con el cabello corto que eran obligadas a llevar una vez despojadas de sus largas trenzas, dado que su larga cabellera tocaba e infectaba el producto que vendían.[34] Para implementar las medidas de higiene recomendó que la municipalidad incrementara el número de vigilantes del mercado y que remplazara a los menos estrictos por personas enérgicas que tuvieran algún conocimiento de las modernas nociones de higiene.[35] Confirmando la creencia de los caballeros sobre la dificultad del control de las mestizas, las disposiciones del doctor Arguedas se encontraron con la resistencia de las vendedoras del mercado, tal como reseñó un periódico cusqueño:

> Ayer una mujer llamada Rosa Pumayalli, carnicera en el mercado, fomentó un serio desorden en aquel lugar a consecuencia de que el vigilante [...] le previno que debía ir con su mandil y asear sus pertenencias de conformidad con las ordenanzas de la Alcaldía. Fue suficiente para que la Pumayalli, vencedora de tigres en el idioma nativo, pretendiera agredir al [...] vigilante e írsele encima, cuchillo en ristre, obsequiándole las mejores groserías de su bien abastecido repertorio. [Esto sirvió] para envalentonar a las demás vivanderas para que se subleven contra el decreto municipal sobre aseo y limpieza [...]. No sería raro que un día de estos tengamos una huelga armada en el mercado donde abundan las Pumas sucias e indecentes que no quieren descostrarse de su secular mugre.[36]

Las chicherías —bares populares también regentados por mestizas— representaban otra gran fuente de preocupación. En relación con la higiene física, se obligó a que dispusieran de un suministro de agua corriente. Para salvaguardar la moralidad, las chicherías ubicadas en vecindades decentes tenían que funcionar en patios interiores, lo que evitaría que los vecinos honestos tuvieran que ser testigos de escenas escandalosas. Los establecimientos que no cumpliesen las condiciones sanitarias eran multados o clausurados.[37] Sin lugar a dudas, al aplicar

34. El recorte de las trenzas de las mujeres fue también parte de la agenda de la Brigada Sanitaria de Puno (Cueto 1991: 37).

35. Luis A. Arguedas, *El Sol*, 2 de junio de 1926, p. 3.

36. *El Sol*, 8 de setiembre de 1926, p. 3.

su conocimiento para construir una ciudad moderna, los intelectuales pensaron en un férreo control sobre las vidas de las gentes. Al igual que también había posibilitado el consenso entre los indigenistas culturalistas y organicistas, la decencia (y su sentimiento de clase antimestizo) fue la fuerza moral que vinculó las vidas públicas y privadas de los políticos científicos y que sirvió de base a un acuerdo modernizador entre indigenistas y no-indigenistas. Ningún indigenista se habría opuesto a las medidas de Arguedas para controlar a las mestizas del mercado. De manera similar, ningún indigenista se habría opuesto tampoco a la erradicación de los porteadores de agua indios ni a su reemplazo por caños domiciliarios. Todos ellos coincidían, por encima de todo, en que la modernización y la moralización tenían que respetar el lugar racial natural de los individuos.

Teatro incaico: actuando el pasado y presentando la pureza racial

> ¿Mediante qué fórmula podrían los griegos de los últimos tiempos representarse como los verdaderos descendientes de los antiguos helenos? ¿Aun si fueran capaces de hacerlo, los varios siglos de dominio otomano no ilustrado no han afectado su condición intelectual y moral? ¿Un europeo educado podría encontrar en ellos lo mismo que en los griegos del pasado?
> — Michael Herzfeld, 1986.

Una de las tareas que los gobernantes locales asumieron como esencial para el cusqueñismo, en plena conformidad con los afanes políticos regionales, fue la de proyectar su ciudad como el centro de la cultura nacional. En términos históricos, el Cusco estaba ciertamente legitimado para ocupar esta posición; en tanto capital del imperio incaico y, como una importante ciudad colonial, era «la única ciudad de América donde coexisten todos los periodos y las civilizaciones» (Valcárcel 1925: 115). Amparados en su apabullante erudición arqueológica, varios intelectuales redactaron guías turísticas en las que describieron los monumentos incaicos y coloniales. El pragmático rector Alberto Giesecke, que vislumbró con precisión el futuro éxito del turismo como negocio para la ciudad, editó con Uriel García —que años después tomaría el liderazgo indigenista de Valcárcel— la *Guía histórica y artística del Cuzco*. Publicada en 1925, sus autores enfatizaron la singularidad de la ciudad y la compararon con las "grandes urbes orientales de la antigüedad" (1925: 5).

---

37. Acerca de las medidas contra las chicherías, ver *El Sol*, 7 de abril de 1913; 12 de julio de 1918; 3 de noviembre de 1914; 10 de setiembre de 1914; 4 de diciembre de 1917; y 7 de agosto de 1920, entre numerosas otras fuentes.

El incaísmo de las élites cusqueñas no se circunscribió a los monumentos de su ciudad. Desde tiempos coloniales, las clases dominantes locales habían glorificado la memoria de los quechuas a través de la representación de dramas incas escritos y representados por caballeros de la élite.[38] La nueva generación continuó con la tradición, utilizando el teatro incaico para actualizar sus sentimientos cusqueñistas y ofrecer una versión fidedigna de la historia inca. Era también el medio gracias al cual las élites cusqueñas se representaban a sí mismas como las verdaderas descendientes de los antiguos incas. Impulsado fundamentalmente, si bien no exclusivamente, por los intelectuales indigenistas, el teatro inca tuvo una extrema importancia para la promoción del ideario de estos más allá de la esfera de los intelectuales y activistas políticos, así como para diseminar su influencia nacionalista entre las capas decentes de la sociedad, cuyos miembros estaban familiarizados con representaciones teatrales de géneros y grupos extranjeros.

Revivir y preservar el pasado era una «misión académica», tal como el abogado Félix Cosio afirmaba: "[a] la universidad de un pueblo al que no le ha quedado más vestigio que el recuerdo de su pasado [debe ser] el foco donde reviva este [pasado] basado en una inteligente evocación [...]" (1922: 4). Cuando Luis E. Valcárcel inauguró en 1914 el Instituto Histórico del Cusco, mencionó la necesidad de "representar siempre los grandes dramas de antiguo origen tales como *Ollantay, Usca Páucar* porque reviven la memoria de las pasadas glorias".[39] En ambos casos se trataba de dramas coloniales que expresaban la generosidad y sabiduría de los incas y estaban, de hecho, escritos en quechua. El versátil Luis E. Valcárcel, uno de los principales investigadores del pasado inca, estaba entre los líderes de las actividades teatrales en el Cusco. Además de enseñar en la universidad, dirigía un grupo denominado la Compañía Peruana de Arte Incaico, famosa por una gira que realizó a Buenos Aires (Argentina) y La Paz (Bolivia). En estas dos ciudades, los miembros de la compañía peruana profundizaron sus vínculos con los intelectuales locales, quienes —al igual que los indigenistas— escarbaban en su pasado prehispánico en busca de un americanismo que consideraban una pieza fundamental de su identidad nacional. Valcárcel moldeó las representaciones de acuerdo a sus concepciones del Imperio Inca, al que consideraba el cenit de las culturas regionales originales, conducidas hacia la civilización por los ilustres sabios incaicos.

---

38. César Itier ha escrito extensamente sobre el teatro inca en el Cusco. Le debo especial gratitud por compartir conmigo su información, conversación e ideas. Su tesis doctoral me ha sido particularmente útil. Ver Itier (1990). Sobre el teatro en quechua y en el Cusco, ver también Mannnheim (1984).

39. *El Sol*, 7 de enero de 1914, p. 2.

En su novela *Les incas*, el escritor francés del siglo XVIII Jean François Marmontel, se inspiró en los escritos del escritor cusqueño Inca Garcilaso de la Vega para representar a los incas como modelos de perfectos hombres de bien (Gerbi 1988: 124; Poole 1997). De manera similar, Valcárcel, —también inspirado en Garcilaso y quizás después de haber leído *Les incas*—, se imaginó al Inca como un patriarca benevolente, como un gran *pater familia* que presidía el banquete doméstico y los actos litúrgicos de su clan (Valcárcel 1925: 95). Basándose en este marco de referencia —y no es coincidencia que la apariencia de esta figura tenga un gran parecido con el porte socialmente característico de los caballeros locales—, dos dramas famosos (*Yawar Waqaq* de José Silva y *Washkar* de Luis Ochoa Guevara (Itier 1995: 35) dramatizaban cómo la derrota del inca no fue sino el resultado de la mala conducta de Atahualpa, quintaesencia del mal gobernante. En *Yawar Waqaq*, Atahualpa encarna a un hijo que ignora el consejo de su padre, Yawar Waqaq, renunciando a gobernar a su pueblo con amor y generosidad y convirtiéndose, en consecuencia, en un gobernante cruel y ávido de poder. En la segunda obra el autor vuelve a caracterizar a Atahualpa como la encarnación de un mal inca, con un intratable y bohemio carácter, que se enfrenta y vence a su hermano Washkar (Itier 1990: 114-115).

Empleando las mismas virtudes que impulsaron a los indigenistas como políticos nacionales y que certificaban su status racial como gente decente, Valcárcel atribuyó a los incas "cultura y gran refinamiento intelectual" (Valcárcel 1925). Estas cualidades dieron colorido al agrarismo prehispánico cusqueño, yendo más allá de las notas con las que se componían las imágenes de las sociedades rurales, burdas y retrógradas. Para ilustrar la sofisticación inca, la pieza central del repertorio de la Compañía Peruana de Arte Incaico ensalzaba los rasgos de la nobleza inca. En *Coro y canto al Cuzco* se representaba el significado del principal centro urbano; con *Himno al Sol*, el grupo exponía la sofisticación religiosa incaica y en la *Escena culminante del drama Ollantay* lo que se resaltaba era el elevado sentido moral y los valores familiares de los nobles incas. Junto a estas obras principales, la compañía presentaba diversas "escenas de la vida cotidiana incaica", las mismas que mostraban a la gente realizando labores pastoriles, agrícolas y textiles, así como también un puñado de "danzas incaicas" que sugerían el bienestar y felicidad del imperio inca, una civilización que combinaba armoniosamente los festivales con el trabajo.[40] La prensa argentina y boliviana se refirió a la gira calificándola como el "resurgimiento artístico inca".[41]

---

40. Entre las escenas de la vida cotidiana figuraba el *awaj-kua* (los tejedores), que era descrita de la siguiente manera: "Hombres y mujeres llevaban cabo sus distintas armónicas tareas y trabajaban y cantaban. Así es la vida en Tawantinsuyu: el arte acompaña todo el tiempo". Una de las danzas que representaban era la *tika kaswa* (o "danza de la flor"), descrita



"Lo que soñó el viajero" . Representación indigenista del teatro Inca, ca. 1917. Fotografía de Figueroa Aznar. Cortesía de la Biblioteca del Congreso de los EEUU. Colección Milhollen.

Además de Valcárcel, en la Compañía Peruana de Arte Incaico figuraban miembros de la élite cusqueña. Entre ellos se encontraba el fotógrafo y pintor Manuel Figueroa Aznar —director de escena—, y el abogado Luis Ochoa Guevara —director de vestuario y literatura quechua. Ambos pertenecían a familias terratenientes de la región. "El prestigioso escritor" Luis Velasco Aragón, quien tenía propiedades en la ciudad, también formaba parte del grupo.[42] Ateniéndose a las normas de la decencia, la participación femenina era discreta y los nombres de las actrices no estuvieron vinculados al grupo. Sin embargo, al

---

en el programa como sigue: "En los grandes festivales rurales [...] ahí existían entre los Incas bellos juegos y preciosas danzas que coronaban las tareas agrícolas"(tomado de los programas de las representaciones en Buenos Aires y La Paz, archivo personal de Ricardo Castro Pinto). El programa reflejaba la influencia de las ideas de Valcárcel en las representaciones. En sus escritos académicos afirmaba: "El agrarismo absorbe todas sus actividades e impregna su existencia de amor a la tierra" y "[las] *Kaswas* [danzas] convocan a todo el ayllu a celebrar [...] el triunfo de la cosecha" (1925: 89, 97).

41. Reproducido en *El Sol* del periódico *La Prensa* de Buenos Aires , 21 de noviembre de 1923, p. 3.

42. *El Sol*, 25 de octubre, 1953, p. 2. Juan Manuel Figueroa Aznar era oriundo de Ancash, un departamento al norte de Lima. Su matrimonio con Ubaldina Yabar le vinculaba con una importante familia de terratenientes. Acerca de los trabajos de Figueroa y su interpretación del modernismo, véase Poole (1992).

igual que en la ópera inca francesa (Poole 1997), las vírgenes del Sol fueron personajes femeninos importantes en varias de las obras presentadas por la Compañía. Durante este periodo, y en particular bajo la conducción de Valcárcel, las presentaciones cusqueñas carecieron, sin embargo, de las connotaciones sexuales y sensuales que caracterizaron a las representaciones francesas y a sus caracteres femeninos. La castidad, la inocencia y la felicidad fueron en cambio las principales características de las vírgenes del Sol, rasgos que sin duda coincidían con el modelo de las "damas decentes". La castidad sexual no fue sino un instrumento en la búsqueda de la pureza racial/cultural, tema que desarrollaré en otro lugar. El teatro incaico fue una herramienta eficiente para reafirmar la pureza cultural de la élite y su autopercepción como el grupo cusqueño superior en términos biológicos y morales: la gente decente.

El principal instrumento de la pureza cultural fue el idioma quechua. «Nada nos conecta afectivamente más a los muertos que el lenguaje», escribió Benedict Anderson ([1983] 1993: 145), y las élites cusqueñas no hicieron sino demostrar que tenía razón. La apropiación del quechua por parte de los miembros de la élite para representarse a sí mismos como herederos de los incas y subordinar legítimamente a los plebeyos, fue un aspecto importante en la vida de la élite cusqueña en los tiempos de la colonia (Mannheim 1991: 71-74). Durante este periodo modernizador, e inspirándose en el romanticismo europeo, los intelectuales, a través de sus representaciones dramáticas de la historia inca, depositaron en la lengua quechua la esencia de su raza y, de este modo, la constituyeron como el rasgo ejemplar y tangible que los distinguía histórica y culturalmente de los plebeyos —ya fueran mestizos o indios.[43] Sin embargo, dado que muchos nativos cusqueños hablaban quechua, establecieron una distinción con las clases bajas apelando al mismo subterfugio que los estratos dominantes coloniales habían empleado. Las élites se enorgullecían de su utilización del *capac simi*, el idioma de los gobernantes incas, obviamente distinto de la versión plebeya del quechua que era identificado como *runa simi*.[44] La siguiente cita de Valcárcel, pronunciada durante la inauguración del Instituto Histórico del Cusco, ilustra de forma elocuente esta distinción:

> Nosotros todavía poseemos la maravillosa lengua de los fundadores del Gran Imperio [...] la armoniosa lengua de los harawes [...] pero la labor destructiva del vencedor continúa destrozándolo, al punto que ha reducido su vocabulario a quizás so-

---

43. Conectar lenguaje y raza era una práctica extendida, de ninguna manera exclusiva del Cusco. Véase Appiah (1992) y Young (1995).

44. Algunos lingüistas contemporáneos definen el *capac simi* como un sociolecto colonial quechua hispanizado. Véase varios autores en Godenzzi (1992).

> lo mil palabras, volviéndolo cada día más mestizo, haciéndole perder su singularidad filológica. El instituto proyecta cultivar el Qechua puro que todavía se conserva en ciertos lugares y es cultivado por muchos ilustres individuos.[45]

En esta lógica, el idioma quechua, en su versión aristocrática del *capac simi*, era esencial para la cultura históricamente heredada de las élites. La gente ilustre a la que se refiere Valcárcel, estaba integrada por varones de la crema y nata de la sociedad local —no aparecen mujeres, por lo menos no significativamente—, tal como Santiago Astete Chocano, considerado un "caballero distinguido, descendiente de una de las principales familias de la antigua sociedad" y un eminente erudito en *capac simi*, cuyo folleto titulado "Alfabeto quechua" era ampliamente conocido.[46] Para representar a los incas y escribir dramas incaicos, uno tenía que ser reconocido como *quechuista*, una identificación que se reservaba para miembros de la élite. La protección de su entorno cultural y de sus pautas de ocio les permitió mantener el quechua que utilizaban libre de contacto con los plebeyos y, por lo tanto, del mestizaje. Dramaturgos y actores proliferaron solo entre la élite cusqueña.[47] Invirtiendo los cánones generales del modernismo —el cual asociaba el teatro con la bohemia y la irreverencia hacia la sociedad—, en el Cusco escribir o actuar en dramas incaicos era una manera de afirmarse un lugar entre la élite.

Al poner énfasis en el *capac simi*, las semejanzas físicas entre las élites y la plebe eran minimizadas, en la medida en que la lengua fue el vehículo escogido para construir una simbiosis idealista entre cultura, naturaleza y raza. De este modo los cusqueños de la élite proclamaron su pureza cultural, históricamente preservada. Es más, personificar a la nobleza inca y ser un especialista en la lengua quechua era poco menos que un medio directo para la adquisición del rango aristocrático. Desde mediados de siglo, como señalo en otro lugar, ser un quechuista devino en una fórmula para adquirir status intelectual —inclusive si no se contaba con un grado académico. Para preservar la pureza, no solo del *capac simi* sino también de los cánones teatrales, en concordancia con la historia inca y las normas primordiales de la decencia, la élite vetó sistemáticamente a

45. *El Sol*, 7 de enero de 1914, p. 2.

46. *El Sol*, 8 de mayo de 1926, p. 5.

47. José Lucas Caparó Muñiz, senador, alcalde de distrito y decano del Colegio de Abogados, escribió una zarzuela en quechua llamada *Inti raimi*. Roberto Barrionuevo, miembro de una adinerada familia de terratenientes de Quispicanchis, tomó parte en la representación de *Usca paucar* en 1914; formó también parte de la Compañía Dramática Incaica que Valcárcel dirigió, y en 1919 actuó en *Yawar waqaq*, de Felix Silva, otro conocido dramaturgo y también miembro de una destacada familia. Ángel Colunga, miembro de la Corte Superior de Abancay, actuó en una obra titulada *Chuqui illa* (Itier 1995).

los plebeyos que se aventuraban a ocuparse del género dramático inca. Cuando Nemesio Zúñiga Cazorla, sacerdote de Urubamba, presentó *Huillca cori*, fue "castigado con silbidos por la audiencia" por haber presentado un espectáculo "adecuado para los poblados de las clases bajas", "mezclando el quechua con el castellano", y "habiendo presentado en escena perros, cerdos y pollos".[48] Lo contrario le sucedió a Luis Ochoa Guevara, quien era el más entusiasta de los dramaturgos cusqueños, director y escritor de obras dramáticas y famoso por su "impecable quechua". En 1921, Ochoa estrenó su "bella revista de tradiciones incas, *Huarakko*, con música selecta, decoración especial y vestuario elegante" en beneficio del Hospital General.[49] Los críticos de los diarios elogiaron la obra aun antes de su estreno. De este modo, Luis Velasco Aragón, ya había comentado meses antes que la obra era un "drama de gran valor inca [...] una revisión de las costumbres durante la época del Tawantinsuyo".[50] Otro grupo de teatro, la Compañía Incaica Huáscar, "dirigida por el distinguido caballero Nicanor M. Jara", también disfrutó del aplauso de la crítica a su vuelta de una gira por los países andinos del norte.[51]

Es obvio que el teatro incaico no perseguía tan solo fines estrictamente artísticos, a pesar de que la construcción de la identidad de los caballeros no era un objetivo declarado en la agenda teatral de las élites. La recolección de fondos para obras públicas fue tradicionalmente una de sus funciones manifiestas.[52] Albert Giesecke, el rector estadounidense de la universidad del Cusco, empleó activamente este tipo de teatro para conseguir financiación, en particular cuando fue miembro del concejo municipal de la ciudad. Él mismo recuerda:

> Durante mis doce años como miembro del consejo municipal, mis obligaciones más interesantes eran el control de las finanzas municipales [...]. El tesoro de nuestra ciudad carecía de fondos para obras públicas. Fue necesario buscar cooperación del público a través de actuaciones teatrales [...]. Yo era invariablemente un miembro o el iniciador de estas obras públicas. De esta manera se construyó el Teatro Municipal. Era productivo. Con los ingresos de estas fuentes y de otras fue construido el

48. *El Sol*, 14 de enero de 1926, p. 3. César Itier, un caballero cuzqueño contemporáneo de Zúñiga Cazorla, lo describió en 1990 como "medio raro, vulgar; no sabía cómo tratar a la gente educada" (Itier, comunicación personal).

49. Anuncio publicado en *El Sol*, 21 de julio de 1921, p. 2.

50. *El Sol*, 12 de enero de 1921, p. 2.

51. *El Sol*, 14 de setiembre de 1921, p. 2.

52. En 1914, por ejemplo, la puesta en escena de *Usca mayta*, escrita por Canónigo Rodríguez, fue utilizada para obtener fondos con los que se hicieron reparaciones en la iglesia de San Pedro (*El Sol*, 15 de agosto de 1912, p. 2).

> mercado central. El dinero que generaba las funciones de teatro incaico, por ejemplo, se utilizó para construir el nuevo mercado.[53]

No sorprende que, dada la atracción que el teatro incaico ejercía sobre la élite en la década de 1920, este género dramático local se convirtiera en parte integrante de los discursos nacionalistas de la región. Los intelectuales lo concibieron entonces como una actividad política más, un instrumento para impulsar los sentimientos nacionales esencialmente encarnados en la historia cusqueña. Al poner en escena el *capac simi* "puro" y la verdadera historia de la civilización incaica, el teatro inca afirmaba implícitamente la impureza del criollismo, el género artístico identificado con Lima, símbolo del mestizaje y la hibridación. "Hoy en día el teatro incaico representa nuestro único nacionalismo; este teatro tiene que surgir puro, sin mezclas raciales", declaraba Luis Velasco Aragón. Meses después describía como: "el Perú ha sido criollo, esto no representa [...] ni la décima parte de su historia [...] el criollismo es hibridismo racial [...] el retorno a nuestro yo radical de Incanos sería en lo que consistiera la verdadera sinceridad artística [...]", que para él significaba pureza cultural.[54] Sin lugar a dudas, el indigenismo culturalista encabezó la aventura nacionalista cusqueña, pero no sin la gustosa compañía de organicistas y positivistas —como Lorena y Giesecke, respectivamente. Los consensos en torno a la política regionalista eran más fuertes que las disputas conceptuales y filosóficas y — reforzados por la decencia— articularon el discurso que mantuvo unidos a los políticos locales de la élite. Por su parte, el teatro inca ratificó al indigenismo como la ideología intelectual y política de los cusqueños de la élite, a la vez que impulsaba la glorificación de su ciudad como la capital del imperio incaico.

Los indigenistas y los hacendados frente a los gamonales: un consenso racial

Análogo al discurso sobre la higiene como medio para moralizar la ciudad, la política científica lanzó una cruzada liberal para la modernización del campo, que implicaba así mismo una moralización rural que cortase de raíz los abusos contra los indios. Si la modernización urbana atacó a las trabajadoras mestizas —en tanto encarnación de la suciedad, la inmoralidad y el enriquecimiento ilícito—, en el medio rural los caballeros liberales de la era indigenista la emprendie-

53. "La historia de un hombre", manuscrito sin publicar, p. 60 (archivo personal de Albert Giesecke). Agradezco a Cecilia Giesecke por permitirme consultar el archivo.

54. *El Sol*, 12 de enero de 1921, p. 2; y 17 de noviembre de 1921, p. 2.

ron contra una figura específica masculina que ellos denominaron *gamonal*. Al igual que en el caso de las mestizas urbanas, el carácter del gamonal aludía a imágenes dominantes de enriquecimiento ilícito (Luna 1919: 34; Aguilar 1922; Valcárcel 1925). De acuerdo al historiador Pablo Macera, el termino "gamonal" fue inicialmente empleado a mediados del siglo XIX, "cuando los peruanos empezaron a llamar 'gamonales' a los hacendados" (Macera 1977: 283). Según Deborah Poole, el término se deriva del "nombre de una planta perenne virtualmente indestructible de la familia de las liliáceas, el gamón [... la cual] crece inclusive en los terrenos más duros y a veces es clasificada como una planta parásita, cuyo crecimiento y propagación se da en detrimento de sus vecinas menos agresivas" (1988: 372). A finales del siglo XIX, el influyente escritor iconoclasta Manuel Gonzáles Prada, empleó el término gamonalismo para identificar lo que denominó la "trinidad embrutecedora" del sacerdote, el hacendado y el abogado, quienes detenían el desarrollo de un Estado nacional. Años más tarde, José Carlos Mariátegui definió el gamonalismo como un penetrante sistema de control local impuesto por los terratenientes (Mariátegui [1928] 1968: 159-160). En términos más específicos, *gamonalismo* fue el concepto que los peruanos emplearon para referirse al caudillismo, el sistema político que los intelectuales latinoamericanos de principios del siglo XX identificaron como racialmente inherente a su región, el mismo que supuestamente había impedido el desarrollo de la democracia como forma de gobierno (Hale 1986; Lynch 1992).

En tanto fenómeno político, el gamonalismo tenía un peso específico en el debate entre los regionalistas serranos y los centralistas limeños. A finales de siglo, Manuel González Prada había escrito: "Si el gamonal serrano sirve de agente político del señorón de Lima, el señorón de Lima defiende al gamonal serrano cuando este abusa bárbaramente de los indios" (1982: 175). En la misma línea, Mariátegui demandó:

> ¿Qué casta, qué categoría de personas, qué clase se opone a la redención del indio? La respuesta es solo una: gamonalismo, feudalismo y *caciquismo*. En consecuencia, ¿cómo podemos dudar que cuanto más autónoma es una administración regional de caciques y gamonales, más saboteará y rechazará cualquier efectiva reivindicación indígena? (1968: 159-160).

Si bien ambos autores eran críticos con el centralismo limeño, al referirse a los hacendados como gamonales incluían a los serranos y, por lo tanto, a su potencial apoyo al regionalismo o a la autonomía de las regiones serranas frente a Lima.

En este contexto político, el acto político-retórico de exculpar de los abusos a los hacendados —es decir, separarlos de lo que era identificado como el gamonalismo— se convirtió en algo crucial, dado que muchos hacendados

eran también entusiastas políticos regionalistas. Debido a su prestigio como defensores de los indios y a su reconocido conocimiento de la "realidad rural", los defensores liberales proindios —los indigenistas— tenían el apoyo público de la élite para establecer la distinción entre los hacendados y los gamonales en la categoría más amplia de *terratenientes*. Para ello, la mayoría de los indigenistas coincidió en poner énfasis en la inmoralidad del gamonalismo, tal como lo expresó el cuñado de Valcárcel:

> Vulgarmente se confunde a todos los hacendados bajo la denominación de gamonales, pero ello es un error i una injusticia, el gamonalismo no está en la simple tenencia de tierras sino i más en la parte moral del individuo, en sus tendencias, en su género de vida, en su sicología (Aguilar 1922: 116).

Durante la era indigenista, la élite cusqueña modernizante compartía una definición moral del gamonal como un terrateniente impostor quien, siendo él mismo un tinterillo o con la asistencia de uno, había "adquirido tierras de los indígenas mediante el fraude o la fuerza bruta" (Mariscal 1918; Aguilar 1922; Luna 1919). Siempre una figura masculina, criado sin los valores morales de la decencia y carente del refinamiento espiritual propio de la cultivada inteligencia del caballero, el gamonal era la antítesis del patriarca virtuoso:

> Generalmente el gamonal no es hombre mui culto i menos ilustrado, tiene la educación práctica y el trato disforzado que le facilitan su dinero, pero se cuida muy poco de cultivar su inteligencia i elevar sus ideas, de ennoblecer sus sentimientos i moralizar su conducta (Aguilar 1922: 111).

La carencia de refinamiento y la ignorancia típicas de los gamonales se expresaban en sus atributos fisiognómicos: una combinación de fenotipo africano, rasgos corporales culturalmente despreciados, hablar nervioso y vestimenta chabacana. Un artículo escrito en 1922 en un periódico cusqueño describe gráficamente la naturaleza de un gamonal en los siguientes términos:

> Picado de viruelas, de ojos hundidos y bien pequeños, de cabellos ralos y crespos, [de color de piel] tirando al negro, de nariz chata, de labios gruesos, de bigotes gruesos, barba ninguna, de mirar canibalesco [...] de hablar tartamudeando, siempre terno negro i corbata roja o verde [...] afecto a robar las tierras de los indefensos indígenas, de tendencias criminales.[55]

55. *El Sol*, 31 de junio de 1922, p. 3.



“Autoridades: varayoq y gamonales”. Sicuani, ca. 1953. Fotografía de Avelino Ochoa, de la colección Grandes Maestros de la Fotografía Cuzqueña. La colección fue reunida por unos intelectuales cuzqueños, bajo la dirección de Adelma Benavente. El título de la fotografía refleja el uso de las definiciones locales para identificar a los terratenientes no considerados decentes. Adviértase la semejanza fenotípica entre los gamonales (sentados) y las autoridades indígenas (de pie).

Teniendo en cuenta que el término original, ambigua y peligrosamente incluía a caballeros decentes, los intelectuales y políticos cusqueños estrecharon el concepto de gamonalismo para distinguirse de los inferiores de dudosa reputación. La definición que devino objeto de consenso entre los políticos de la élite cusqueña fue expresada en los siguientes términos:

> Yo creo que un propietario no siempre es un gamonal. Gamonales son a mi juicio los que nada tienen y viven de explotar a los indios. Gamonales son los que se benefician con la rama, las autoridades provinciales y de distrito, los curas, los tinterillos, los vecinos de aldea que no son propietarios, todos aquellos que necesitan para vivir arrebatarle al indio sus cosechas, hacerse servir de él gratuitamente, explotarle so pretexto de defenderlo [...] el cura, el subprefecto, el gobernador, el juez, el gendarme, el recaudador de impuestos, el ministril, el tinterillo, el Llacta Huiracocha, el borreguero, el hacendado improvisado, el lanero y todos los que inician comercio ruin con el indio, obteniendo ganancias de ciento por uno. El hacendado que heredó un fundo de sus mayores i tiene como colonos muchas familias indígenas que viven casi como propietarios de la hacienda de sus antepasados de tres a cuatro generaciones i



Intelectual indigenista e indio, ca. 1925. Archivo personal de Mario Turpo. Cortesía de Aroma de la Cadena y Eloy Neira.

> que no han ensanchado sus dominios i se mantienen dentro de los límites primitivos de su propiedad, casi nunca [sic] es un gamonal (Escalante 1922: 230).

El contraste moral entre el hacendado y el gamonal estuvo relacionado con el origen y la situación respecto a la posesión de la tierra: la propiedad ancestral era percibida como legítima y como el rasgo definitorio de los hacendados. Los fundos de adquisición "reciente" fueron considerados propiedades ilegítimas obtenidas mediante la explotación. La "ilegitimidad" de nacimiento de los gamonales iba paralela a su también ilegítima propiedad. Empleando como telón de fondo las indiscutibles virtudes de la decencia, la idea del gamonal construida por los cusqueños dominantes le permitió a la élite la autoexculpación frente a la conducta abusiva, así como la expresión de declaraciones liberales proindias. De esta manera, los obstáculos para la identificación de los hacendados con el indigenismo fueron eliminados y la doctrina pudo servir de guía a la política regionalista de la élite. Pero dado que la distinción entre hacendado y gamonal era una invención racializada basada en el discurso racial-moral de la decencia, no fue necesariamente compartida por la gente del pueblo. Los abusos y la violencia en contra de los indios estaban lejos de ser meros espejismos. Fueron hechos sociales reales ejecutados por terratenientes independientemente de su status racial, como cualquier trabajador indio o mestizo de una hacienda hubiese testificado.

Tal como presentaré en otro momento, la gente del pueblo no hacía distinciones entre la conducta de los caballeros y la de los mestizos, y cuando era necesario, los consideraba a todos gamonales abusivos. Sin embargo, la distinción dominante devino en una verdadera política estatal. La defensa que ante la Cámara de Diputados hicieron los representantes cusqueños de Ezequiel Luna, miembro de una de las familias cusqueñas más acaudaladas y él mismo un miembro del Congreso, ilustra a la perfección la manera en que las distinciones morales y raciales de la élite coincidieron con las políticas oficiales del Estado para la modernización y el desarrollo rural. Un líder político indígena había acusado a Luna del asesinato de varios peones de su hacienda, una de las más grandes del Cusco. Confrontados con esta acusación, los representantes ante el Congreso argumentaron:

> [Luna tiene] legítimo derecho de herencia de familia, mantiene una escuela para los indios de Compone, les abona salario mayor del que es costumbre pagar en la Pampa de Anta, dándoles trato de humano i digno de imitarse, los ha defendido de los abusos de los tinterillos i las autoridades del distrito [...]. Ha hecho de Sucllupucquio una planta modelo de ganadería.[56]

La decencia, el atributo de los caballeros, no era compatible con el gamonalismo. Tachar a alguien de gamonal se convirtió en un insulto que incluía consideraciones de género apelando a una falta de valentía —un valor constitutivo de la decencia masculina. Significaba ser un "chupa sangre de indios" y un cobarde, alguien que "utilizando su posición económica y social se apropia de grandes extensiones de tierra, hasta de pueblos".[57] Un caballero decente no se comportaría como un gamonal; su educación le instruía sobre el uso apropiado de su autoridad y posición social. De este modo, la categoría fue reservada para referirse a los mestizos inmorales, los habitantes de los pueblos rurales, esos que Luis E. Valcárcel denominó *poblachos mestizos*. Al eximir de culpa a los hacendados, esta definición racial del fenómeno político del gamonalismo alejó los obstáculos susceptibles de provocar una ruptura innecesaria entre los abogados proindios y los terratenientes "decentes", los patrones de los indios. Por el contrario, la definición de los gamonales como mestizos se entrecruzó con la descripción racializada de los indios y eventualmente impidió una representación indígena propia, tal como se abordará en el capítulo segundo.

56. *El Sol*, 28 de octubre de 1922, p. 3.

57. *El Sol*, 9 de marzo de 1922, p. 3.

Conclusiones

> Es un halago para la Universidad de Cuzco que el cincuenta por ciento de su producción académica se dedique al estudio del problema del indigenismo en todas sus fases. Todos lo trabajos académicos que tratan el tema sugieren medidas para suplir jurídicamente la deficiente personalidad [del indio], para cancelar los factores negativos que contribuyen a su de-generación y facilitar su elevación desde el nivel en el que se lo dejó hasta el de la civilización contemporánea
> — Félix Cosio, 1921.

El indigenismo fue una profunda inspiración para estudiar el «problema indígena en todos sus aspectos», pero, como he propuesto aquí, también fue un discurso político, académico y de la vida cotidiana mediante el cual la clase cusqueña dominante —un conjunto ciertamente heterogéneo— pudo articular una serie de consensos al interior del grupo, que le permitieron disputar la supremacía limeña y adquirir un status académico y una influencia política a escala nacional. Unida en torno al sentimiento del cusqueñismo, que revitalizó a través de su práctica del incaísmo, efectuó una modernización de los indigenismos previos, lo que dio origen a una nueva versión científica que ocuparía un lugar destacado en los debates entre los regionalistas y centralistas. En los años 20, el indigenismo cusqueño se convirtió en un proyecto nacional que representaba la alternativa política de las provincias frente a la propuesta del mestizaje modernizador de los limeños.

El indigenismo desplegó la ideología de la decencia y tomó selectivamente prestadas ideas raciales de los pensadores extranjeros que se adecuaban a las necesidades políticas personales y regionales dominantes. La persistencia de nociones coloniales, como la *pureza de sangre,* combinada con las creencias liberales en los poderes "igualadores" de la educación que sustentaban la decencia, les servían para afirmar que, en tanto élites cultivadas, ellas no eran ni podían ser caracterizadas como mestizas. Esta autopercepción sostenida por los políticos de la región del Cusco, les sirvió para rechazar la posición promestiza de los intelectuales limeños, que fue interpretada como antiindia, antiinca y prohispana desde la perspectiva indigenista. Sin embargo, al igual que en el proyecto limeño, la raza fue un argumento central en la ideología del indigenismo. Ambiguamente definida, la raza fue considerada una categoría moral encarnada en el concepto de herencia y modificada por el medio ambiente. En la década de los 20, y en tanto discurso moral, la decencia dio forma al concepto indigenista de raza y a su apuesta por una nación racial-cultural moralmente pura, construida sobre las reminiscencias del pasado incaico y protectora de los indios como clases subordinadas. De manera similar, al autodefinirse como los cusqueños moral e intelectualmente superiores, los indigenistas asumieron la tarea de limpiar la ciudad y

el campo de las figuras racialmente sospechosas: las mestizas y los gamonales, respectivamente.

Definir a los indigenistas como racistas sería, no obstante, simplista y anacrónico. En realidad fueron la vanguardia intelectual de su época, tanto los indigenistas idealistas, que postularon la preeminencia de la cultura sobre la biología en la definición y transformación de la raza, como los indigenistas positivistas, que defendían el papel de las condiciones medio ambientales en la modificación racial. En una época en la que países como Brasil y Argentina estaban debatiendo la eugenesia biológica, los indigenistas no se adhirieron a las definiciones contemporáneas de racismo (Stepan 1991: 136). Ellos estuvieron de acuerdo en que la inferioridad de los indios (forzada por una interrupción en la evolución natural de su raza: la conquista española) podía ser revertida si estos se ubicaban en un medio ambiente favorable y se educaban en el seno del mismo. Esto significó un rechazo, en favor de los indios, de las teorías racistas, expresamente catalogadas como "indiofobias" en su inclinación a "destruir a los indios".[58] Considerando el racismo como el producto de la ignorancia académica, también los indigenistas creyeron distinguirlo entre la población regional.

En el siguiente capítulo abordaré cómo el indigenismo, basado en los ideales de la decencia (una versión local de la *noblesse oblige*), llegó a convertirse en el pilar de la defensa de los caballeros cusqueños, protegiendo específicamente a los hacendados —aquellos contra los que los indios luchaban. Esto condujo a una representación distorsionada de las demandas de los indios, que ignoraban las distinciones biomorales de la élite, y terminó provocando el desacuerdo final entre estos y sus atribulados defensores indigenistas.

58. Para un análisis de discursos similares en contextos no-latinoamericanos, véase Breman (1990: 123-152). De particular interés es la sección titulada «Políticas éticas combinadas con racismo» (134-140), que describe un proyecto colonial alemán similar al indigenismo, desarrollado también durante las primeras dos décadas del siglo XX.

II

Indigenistas liberales frente al Comité Tawantinsuyu: la construcción del indio

Sumado al hecho de haber sido la capital del imperio incaico, desde los años 60, el Cusco se hizo famoso en la tradición política regional y nacional por la relevancia que adquirieron las rebeliones indígenas que allí tuvieron lugar entre 1921 y 1926.[1] Unas rebeliones, no obstante, respecto a cuyo significado los distintos grupos sociales locales habían discrepado a lo largo de la década del 20. Si por un lado los terratenientes (en algunos casos respaldados por los subprefectos) denunciaron los hechos como rebeliones, por otro, los indios "rebeldes" los acusaron de inventar unas rebeliones que nunca existieron, a la vez que denunciaron sus abusos y enmarcaron su actividad política en el contexto de las nuevas políticas estatales que, según ellos, eran favorables a sus reivindicaciones. Para sorpresa de todos, el prefecto —el representante regional del Presidente— respaldó la versión de los indios. Cualesquiera que hayan sido los sucesos, los desórdenes se produjeron en los años iniciales del segundo gobierno (1919-1930) de un Presidente modernizador, Augusto B. Leguía. Es por ello que la polémica en torno al significado de los eventos rurales implicó, además, una lucha política entre los diversos sectores sociales cusqueños en su propósito de entablar buenas relaciones con el nuevo régimen.

La negociación de alianzas con el nuevo Presidente marcó la actividad política de los grupos locales entre 1920 y 1923. Poco antes, cuando en 1919 asumió la presidencia por segunda vez, Leguía bautizó a su nuevo gobierno como la *Patria Nueva* y manifestó su determinación de modernizar el Perú transformando sus viejas estructuras políticas y económicas. Durante los primeros años de la Patria Nueva, el Presidente tendió la mano a los grupos políticos

1. Véase Deustua y Rénique (1984); Rénique (1991); Davies (1974); Burga (1986); Kapsoli (1977); Flores y Burga (1980); Glave (1992); Reátegui (1978); y Hazen (1974).

emergentes, inaugurando una etapa en la que un populismo sin precedentes fue particularmente favorable para la lucha por los derechos y las organizaciones indígenas. El propio Leguía había adoptado una versión liberal del indigenismo, que inspiró la nueva Constitución promulgada en 1921. Una Constitución que expresó jurídicamente la protección que el Estado debía a la "raza india" y que reconoció de manera oficial a las así llamadas "comunidades indígenas" —en otras palabras, la propiedad colectiva de tierras agrícolas y pastoriles de los autoidentificados como indios.[2] El Presidente logró de manera efectiva conciliar su indigenismo liberal con una agenda de modernización capitalista; por ejemplo, la Ley de Conscripción Vial, que promulgó en 1920, fue un sistema coercitivo de trabajo que obligaba a los varones que tenían entre 18 y sesenta años a trabajar en la construcción de los caminos que se necesitaban para el progreso de la nación. Una conscripción que, no es necesario decir, afectó fundamentalmente a los individuos más pobres, y entre ellos, a los indios.

Definir quiénes eran los indios desde la perspectiva dominante no fue, sin embargo, un debate político ni académico durante los años 20. Las políticas regionales de identidad racial/cultural permitían que un cúmulo de individuos económicamente privilegiados (varones o mujeres, alfabetizados o analfabetos, pero generalmente rurales) se autoidentificaran como mestizos o como indios, en función de las circunstancias específicas de sus interacciones. Pese a todo, la definición política e intelectual dominante de la *indianidad* hizo caso omiso de esta dinámica y definió rígidamente a los indios como agricultores analfabetos que vivían comunalmente en los *ayllus*, tierras de propiedad comunal que se localizaban en la sierra. Una simplificación que exigió, por lo tanto, una exclusión de los indios alfabetizados de la categoría racial de indios, o dicho de otra manera, su caracterización como mestizos.

Apoyándome en los autores que afirman que la raza —y en este caso particular, las etiquetas raciales— se define mediante la lucha (Gilroy 1987; Omi y Winant 1986), sostengo que las así llamadas rebeliones de los años 20 formaron parte de un tenso debate político entre varios grupos de la sociedad local, en el que el objeto de la disputa era una definición racial de la indianidad y el gamonalismo. Los protagonistas de la confrontación política cusqueña en torno a las definiciones de "indio" y "gamonal" fueron un grupo de terratenientes, los funcionarios del Estado, los indigenistas liberales y los indios, algunos de los cuales formaban parte de una organización en defensa de sus derechos: el *Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyu*. Los terratenientes afirmaban que los

2. La ley decía: "La Nación reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas y la ley declarará los derechos que les pertenecen a ellos", Constitución de 1919, artículo 58, p. 357, 1821-1919. *Constituciones políticas del Perú*, Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1922.

indios habían desatado una guerra racial en contra de todos los que no fueran de su raza, con el propósito de reinstaurar el imperio incaico. Los indigenistas liberales, negando rotundamente esta versión de los hechos, interpretaban en cambio la agitación de los indios como una respuesta a los abusos de los gamonales que, instigada por un grupo radical de políticos foráneos, el Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyu, se dirigía indiscriminadamente contra todos los terratenientes, incluidos los hacendados "decentes". El Comité, por su parte, efectivamente participó en la organización de los disturbios y entre sus objetivos declarados se encontraba el fortalecimiento de la capacidad política indígena a través de campañas de alfabetización, así como la lucha por la concesión de títulos oficiales de propiedad sobre sus comunidades. Una agenda que incluía, además, la recuperación de las tierras de los ayllus que habían sido usurpadas por los hacendados.

En el proyecto político del Comité Tawantinsuyu fue crucial una definición alternativa de indianidad. Su indigenismo radical se oponía a la visión dominante de esta, en tanto identificada con el analfabetismo. Más bien al contrario, era la generalización de las capacidades de lectura y escritura uno de los medios a través del que imaginaron el fortalecimiento de la posición social y política de los indios. Una perspectiva desde la cual, contrariamente a los esquemas de las élites, los indios no se transformaban en mestizos por el mero hecho de aprender a leer. Quizás algunos indigenistas liberales cusqueños habrían estado de acuerdo con esta idea. Al margen de ello, lo que sí mantuvieron fue una discrepancia importante con respecto a la definición de "gamonal" propuesta por los miembros del Comité; para estos, el término se hacía extensible a los hacendados, los caballeros decentes que los indigenistas liberales, por su parte, excluían en su definición del gamonal. A consecuencia de esto, los indigenistas liberales se opusieron al proyecto político del Comité. Muchos defensores liberales de los indios deslegitimaron a los líderes indígenas del Comité sobre la base de su condición de alfabetizados que —junto a la relativamente próspera situación económica de algunos de ellos—, bastaba a sus ojos para considerarlos como ex-indios, mestizos explotadores y oportunistas que estaban manipulando a los verdaderos indios con absurdas promesas de propiedad sobre los terrenos de los hacendados.

Pese a que no todo el mundo concordaba con ella, la versión de los terratenientes prevaleció y muchos de los líderes indígenas fueron encarcelados y acusados de rebelión. Fueron los abogados indigenistas liberales los que ejercieron su defensa en los tribunales, sin considerar nunca a los autoidentificados políticos indios como sujetos conscientes de su propia lucha (Guha 1983: 4). Más bien al contrario, difundieron una imagen de los "indios" como seres irracionales y primitivos, que habían sido instigados por mestizos abusivos o manipulados por "falsos" indios: los asesores radicales del Comité Tawantinsuyu.

Finalmente, esta defensa llevada a cabo por los indigenistas liberales cusqueños, condujo a la derrota del proyecto del Comité en pos de una ciudadanía indígena y de su búsqueda racial alternativa de una indianidad alfabetizada. Los disturbios políticos de los años 20, antes que constituir una lucha racial entre los indios y los no-indios, implicaron más bien una confrontación entre indigenistas radicales y liberales acerca de la definición racial de la indianidad y el gamonalismo. Sin embargo, si la derrota del proyecto radical significó que los indios fueran definidos como agricultores analfabetos (más tarde llamados campesinos), los indigenistas liberales no tuvieron el mismo éxito en su afán de proteger a los hacendados del cargo de gamonalismo. Cincuenta años después, en los años 70, una dictadura militar progresista y procampesina simpatizó con las denuncias de los indios contra el gamonalismo y expropió las tierras de las haciendas (suceso al que me referiré más extensamente en el capítulo cuarto). Mientras tanto y volviendo a la década de los 20, a lo que asistimos es a un proceso mediante el cual los políticos indígenas devinieron en "indios rebeldes e irracionales", una etiqueta que se mantuvo para la posteridad. Estos individuos estuvieron atrapados en un *impasse* conceptual histórico, puesto que las teorías raciales dominantes impedían su proyecto político: los indios fueron definidos racialmente como irracionales, no así los políticos, condiciones ambas que de ninguna manera podían hacerse compatibles. Cada grupo, por tanto, pertenecía a un bloque social diferente. No había espacio para que los indios fueran políticos en la definición racial/cultural liberal de "raza", a pesar del optimismo declarado que esta mostraba acerca de la redención de los indios.

El Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyu Un proyecto nacional indigenista radical

En julio de 1921, el presidente Leguía celebró el segundo aniversario de la Patria Nueva. Todavía en la cumbre de su popularidad y con la necesidad de combatir a sus adversarios conservadores —los civilistas oligarcas a quienes había derrotado en 1919—, buscaba aliados por doquier, inclusive entre los ideólogos indigenistas liberales y radicales. Esto puede explicar por qué el Ministerio de Fomento legalizó al Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyu, una asociación que incluía ideólogos proindios residentes en Lima, indigenistas radicales de provincias y autoidentificados líderes indígenas de diversas tendencias.[3] Notoriamente ausentes estuvieron los cusqueños que rechazaban de plano

3. Según Hipólito Pévez, un campesino nacido en el departamento costero de Ica y uno de sus iniciadores, el Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyu fue fundado por miembros

el indigenismo en sus versiones tanto radicales como liberales y que por aquel entonces se encontraban organizando activamente una filial del Partido Comunista en el Cusco (Gutiérrez 1986).

En julio de 1921 también se conmemoró el primer centenario de la declaración de la independencia peruana, que no por casualidad se celebró en un contexto político en el cual los diversos grupos se hallaban promoviendo proyectos nacionales específicos. Entre ellos se hallaba el Comité Tawantinsuyu que, estimulado por las ambiciones populistas de Leguía, solicitó el apoyo de este para la celebración de su Primer Congreso Indígena.[4] El Presidente aceptó la propuesta y proporcionó alojamiento y alimentación a los representantes indios.[5] El Comité celebró el centenario de la independencia con lo que denominaron el Primer Congreso Indígena, que tuvo lugar del 24 de junio al 1 de julio de 1921. En su comunicado final se lee:

> [Consideramos] el 28 de julio de 1921 como el punto de partida de una nueva era, cuando deberíamos aprender [...] a protestar y rebelarnos contra la mano opresora [...]. *Pero antes de ser atrevidos es necesario ser ilustrados.* Incluso si el gobierno tiene las mejores intenciones, si nosotros [los indios] no impedimos esas intenciones, nunca seremos capaces de hacer nada que en realidad nos favorezca. *Un indio educado es una molestia para el gamonalismo*; los gamonales saben que su régimen terminará el día en que el indio sepa leer y escribir y por eso impiden el funcionamiento de las escuelas. *Pero ahora los indios estamos listos para hacer por nosotros mismos lo que el Gobierno Supremo no será capaz de hacer* [...]. *La comunidad organizada debería apoyar esa escuela que ya tiene o construir una nueva a expensas suya* [...]. En diez años cada comunidad tendrá su pro-

---

de la Asociación Pro Indígena. La Asociación había funcionado en Lima desde 1906 hasta 1916 y sus miembros eran intelectuales urbanos y líderes rurales de diferentes partes del país, incluidas Lima, Puno y el Cusco (Pévez 1983). Acerca de la Asociación Pro Indígena, véase Kapsoli (1980).

4. Según Pévez, José Carlos Mariátegui le había instruido personalmente para que hiciera cambiar de opinión al Presidente sobre "el problema indígena". En una conversación privada, el fundador del Partido Comunista Peruano le había dicho a Pévez: "Como Secretario de Actas deberías pedir que el gobierno, que ha ofrecido ayudar a elevar a la raza indígena de su condición de esclavos, apoye el Congreso". Citado en Kapsoli (1984: 294).

5. Hipólito Pévez, probablemente el único organizador del evento vivo en la década del 80, recuerda: "[los delegados indígenas] no tenían qué comer y Leguía dio órdenes de que contraten dos restaurantes para los que realmente necesitaban y recuerdo que allí almorzaban y comían. Cuando terminó el congreso también fuimos a decir que no tenían pasajes. Entonces ordenó que les dieran facilidades. Recibían una contraseña que mostraban en los ferrocarriles, o en el vapor y se lo cobraban al Fisco de la provincia o puerto donde fuese. Grandes facilidades dio Leguía". Citado en Kapsoli (1984: 206).

> pia escuela, la suerte de los indios cambiará [...]. *Respetado por su conocimiento, el indio tendrá puños fuertes para defender sus derechos* (énfasis mío).[6]

Lo más probable es que esta cita se refiera al año 1896, cuando se les negó oficialmente a los analfabetos el derecho al voto (Mallon 1995). La historia de los (fallidos) intentos de participación en las elecciones por parte de los indios rondaba, sin duda, el ambiente de aquel primer congreso. El proyecto nacional del Comité Tawantinsuyu anunciaba una nueva era política, que fue inaugurada con campañas de alfabetización con el objetivo de ampliar el espacio para la ciudadanía indígena y convertir a los indios en individuos modernos y alfabetizados.

En contraste con la política racial dominante de la época (que asumía que la alfabetización transformaba a los indios en mestizos), la campaña de alfabetización del Comité implicaba que los indios que sabían leer y escribir no dejarían por ello de ser indios, si bien gozando de todos los derechos y deberes de los ciudadanos peruanos. Un aspecto que fue explícitamente establecido, inclusive en la declaración de principios de la organización.[7] En una carta dirigida al presidente Leguía, Ezequiel Urviola, un abogado radical puneño que se autoidentificaba como indio, anhelaba el día en el que, fortalecidos por la alfabetización, los indios llegasen a ser “ciudadanos y trabajadores concienciados, valiosos para el progreso de la madre patria”.[8] Sostenía incluso que los educadores debían pertenecer a “la raza india”. Dora Mayer, una indigenista radical residente en Lima y cofundadora del Comité Tawantinsuyu, publicó otra carta de Urviola, dirigida al Presidente, en la que este le solicitaba lo siguiente:

> Apelo a su espíritu de patriotismo y progreso y le suplico [que oficialmente nos permita] establecer escuelas por nuestra cuenta en todo el Departamento de Puno; le suplicamos encarecidamente también que nos favorezca con la fundación de una escuela de artes y oficios para la raza indígena y con la preparación de profesores de raza pura india en la ciudad del Cuzco (Mayer 1921: 108).

Para ser coherente con los principios de la campaña de alfabetización del Comité Tawantinsuyu, el propio Urviola había rechazado el atuendo mestizo vistiéndose “con un humilde atuendo indio y remplazando sus zapatos por ojotas” (Kapsoli y Reátegui 1972: 196), un gesto con el que reafirmaba la idea de una indianidad

6. *El Tawantinsuyu*, 28 de julio de 1921. Citado en Kapsoli (1984: 251).

7. “Declaración de principios o estatuto del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyu”. Publicado en Pévez (1983: 353-358).

8. Memorial enviado por Ezequiel Urviola y otros campesinos desde Puno al Parlamento el 12 de octubre de 1922. Citado en Kapsoli y Reátegui (1972: 125).



Congreso indígena organizado por el Comité Tawantinsuyu, Lima, 1922. La leyenda original decía: "Congreso Pro-Indígena. La clausura del congreso pro-indígena se llevó a cabo en la Federación de Estudiantes. Algunos de los delegados asistentes usaron trajes típicos de las regiones que representaban". Fotógrafo desconocido. Tomada de la revista *Mundial* de agosto de 1922.

educada. Otro puneño que estuvo activamente comprometido con el Comité fue Pedro Chiquiwanka Ayulo, un intelectual que, como Urviola, siguió la misma trayectoria racial inversa, renunciando a su identidad mestiza en favor de una autodeclarada indianidad (Kapsoli y Reátegui 1972: 196).

El Comité Tawantinsuyu estaba formado por una combinación de socialistas, anarquistas e indigenistas que emplearon el nuevo lenguaje del progreso y la alfabetización para fortalecer la indianidad mientras, al hacerlo, rechazaban la ideología asimilacionista muy extendida en la época —por ejemplo, en el indigenismo mexicano. Para el Comité, la igualdad no era sino de carácter político y de ningún modo exigía una homogeneidad racial/cultural. A pesar de esta diferencia, su proyecto sí se inspiró en las definiciones culturalistas de la raza. Una raza que, al igual que los indigenistas, imaginaron como una tradición históricamente heredada en la forma de una serie de costumbres, símbolos, memorias y restos, algunos de los cuales fueron empleados por el Comité para lanzar su campaña a favor de una ciudadanía india. Por ejemplo, el nombre "Tawantinsuyu" (el nombre quechua del imperio incaico), vinculó el proyecto del Comité con el pasado prehispánico. De manera similar, la documentación oficial del Comité llevaba impreso un logotipo que mostraba una cadena de montañas y un sol

naciente, simbolizando a los Andes y al *Inti,* el dios Sol de los incas, como un "emblema de la recuperación de la libertad".[9] También los miembros del Comité conmemoraron fechas y personajes incaicos simbólicos con significado histórico indígena, en los tres congresos que celebraron en Lima entre 1921 y 1924.[10] Más aún, los propios congresos fueron escenarios donde se significó la dignidad de la identidad india y donde se enfatizaron las bondades de la alfabetización. Mostrando con orgullo su especificidad racial/cultural, el quechua fue la lengua utilizada por los representantes en sus intervenciones, traducidas al castellano para las autoridades oficiales. De acuerdo con un testigo, los asistentes al congreso estaban "muy bien preparados, discutían sus problemas cuidadosamente [...] pocos parecían sorprendidos o temerosos de hablar".[11]

Dado que estas acciones políticas del Comité Tawantinsuyu tuvieron lugar a inicios de los años 20, cuando se estaba produciendo una transición desde el civilismo conservador hacia la modernizadora y populista —proindia— Patria Nueva, los líderes del Comité apostaron por su inserción en la política leguiísta. Por ejemplo, después de la clausura del Primer Congreso Indígena, algunos miembros del Comité se aproximaron al Presidente.

> Delegados de Puno, Cuzco, Apurímac, Huánuco, Ayacucho y otros lugares visitaron al presidente Leguía para explicarle sus problemas. La comisión estaba liderada por Víctor Tapia. Leguía les ofreció todas las garantías, así como el resolverles sus problemas. Más escuelas, la distribución y restitución de sus tierras [...]. Los indígenas expresaron públicamente su admiración y gratitud a Leguía y acudieron más tarde a los periódicos para informar al público.[12]

---

9. Véase: "Declaración de principios", capítulo 12, en Pévez (1983: 357-358).

10. La delegación cusqueña que acudió al primer congreso solicitó que el gobierno construyese un monumento a Manco Cápac, el mítico primer soberano inca. Los delegados de Puno insistieron en que el congreso se llevara a cabo durante la última semana de agosto para conmemorar "la muerte del último Inca a manos de Francisco Pizarro, el conquistador español" (Pévez 1983: 150). Como resultado de un acuerdo del congreso en agosto de 1922, "diez mil indios se juntaron en la plaza de Armas de Puno para conmemorar otro centenario de la muerte del Inca Atahualpa" (*El Sol*, 31 de agosto de 1922, p. 2).

11. Generalmente, las delegaciones de los departamentos sureños de Puno y el Cusco eran las más numerosas. Pévez recuerda que desde que se escucharon en el campo las noticias acerca de la organización del primer congreso, "muchas delegaciones [se acercaron al local de la Asociación] a recabar información acerca del congreso [...] querían detalles escritos acerca de él, querían saber cuál sería su papel en el Congreso" (1983: 147-148).

12. *La Prensa*, 10 de setiembre de 1921. Citado en Kapsoli y Reátegui (1972: 182).

Víctor Tapia es un nombre al que el lector debe prestar atención. Él fue el organizador de las actividades del Comité en el Cusco y así mismo quien, paradójicamente, llegó a ser un firme aliado del prefecto del Cusco, Belisario Godoy.

En 1921 los representantes civilistas en el Congreso culparon al presidente Leguía del descontento social que se dejaba sentir por aquel entonces en el departamento de Puno. Su queja se refirió específicamente al hecho de que Leguía había nombrado, para el desempeño de cargos gubernamentales, a políticos radicales como, por ejemplo, al abogado puneño José Antonio Encinas (quien también era miembro del Comité Tawantinsuyu), a quien el parlamento acusaba de haber organizado las sublevaciones en su tierra natal.[13] Los medios periodísticos vincularon directa y enfáticamente los eventos de Puno con expresas campañas "antinacionales" y probolivianas que buscaban resucitar el imperio incaico.[14] Las acusaciones antinacionalistas de este tipo no eran inusuales, ni tampoco totalmente infundadas. Tan solo unos años antes, Puno había sido el escenario de un intento de organización de una nación alternativa formada por grupos indígenas de Bolivia y Perú. Si bien no era declaradamente proboliviano, circularon rumores acerca de las conexiones políticas que su organizador, Teodomiro Gutiérrez Cuevas, tenía con el país vecino (Rengifo 1977; Flores-Galindo 1986). A principios de los años 20 estas conjeturas tocaban un nervio nacionalista particularmente sensible, especialmente porque las acusaciones coincidieron con un plebiscito para determinar el destino de varias provincias sureñas perdidas durante la guerra con Chile, en el siglo anterior. En esta coyuntura, la presencia en Lima de cientos de delegados en el Primer Congreso Indígena, afirmando ostensiblemente su indianidad al marchar por las principales calles con atuendos ceremoniales, no hizo sino echar leña al fuego de las desbocadas interpretaciones acerca de una guerra de inspiración racial. De este modo, los indios fueron acusados de tratar de desestabilizar a todo el país. De acuerdo a un artículo aparecido en un periódico cusqueño, en 1922:

> Pretenden dividir al Perú en razas; quieren restablecer el Tawantinsuyu, la comuna y traer el consiguiente caos al Perú. La estabilidad misma del gobierno está en peligro, porque hay que saber que son más de tres millones de indios y si van a tomar una actitud bélica, será muy difícil contenerlos.[15]

---

13. *El Comercio*, Lima, 23 de abril de 1921, p. 4. Citado en Pévez (1983: 142).

14. *El Comercio*, el diario civilista, vinculaba los "movimientos relacionados con la redención indígena" a los atentados para anexar el departamento sureño de Puno a Bolivia (23 de abril de 1921, p. 4; citado en Pévez 1983: 143). Un mes después, *La Crónica*, un diario leguísta, informó que una comisión había encontrado armamento boliviano en Puno (*La Crónica*, 26 de mayo de 1921, sin página, citado en Pévez 1983: 144).

15. *La Crónica*, 9 de junio de 1922, p. 11. Citado en Pévez (1983: 154-155).

Por su parte, los miembros del Congreso de la República (compuesto mayormente por hacendados) condenaron en Lima al Comité Tawantinsuyu, demandando su desaparición en los inicios de 1921. A pesar de ello, dado que Leguía necesitaba tener aliados entre las clases populares, los líderes del Comité fueron capaces de sobrellevar las acusaciones durante largos años sin que condujesen a la disolución de este. En respuesta a las críticas de los congresistas, ellos denunciaron, a su vez, la actitud antipatriótica de sus acusadores y subrayaron de paso su voluntad de respetar las leyes nacionales. En una de las refutaciones a sus críticos expresaron enfáticamente: "No queremos disolver las instituciones sino detener los abusos y los obstáculos que vician su reputación".[16]

El liderazgo del Comité Tawantinsuyu se extendió más allá de los intelectuales residentes en Lima. La estructura organizativa en el ámbito nacional se dividía en subcomités ubicados en las capitales departamentales, con representantes en las provincias, distritos y ayllus. En la medida de lo posible, se procuraba que los representantes —llamados mensajeros— fueran personas alfabetizadas.[17] Elegidos en asambleas públicas en sus lugares de origen, recibían credenciales escritas que incluían sus fotografías.[18] La filial departamental del Comité en el Cusco fue creada en octubre de 1921. Sus líderes locales no eran intelectuales "oficiales", pero sí individuos alfabetizados (entre los que no he encontrado referencias a ninguna mujer) que vivían en el campo y que viajaban largas distancias para comercializar sus productos en los departamentos vecinos de Arequipa y Puno. Tal como señaló un contemporáneo: "Los mejores hombres entre los indios están organizando y liderando las sociedades indígenas, a pesar de su relativa falta de instrucción" (Almanza 1930: 72). El alfabetismo fue una de las herramientas activamente empleadas por el Comité Tawantinsuyu. Reflejando su preocupación por los escritos propagandísticos, Luis Felipe Aguilar, un abogado con quien pronto estará más familiarizado el lector, lamentó que los delegados del Comité hubieran vendido "miles de sus hojas impresas en Canas, Canchas, Espinar y Chumbivilcas" (Aguilar 1922: 62). En el Cusco, dichos lugares son conocidos como las "Provincias Altas", a cuyas comunidades pertenecían muchos de los delegados del Comité, estancieros relativamente ricos que poseían grandes rebaños de alpacas y ovejas. Fuera de sus lugares de residencia, y debido tanto a su alfabetización como a su dedicación al comercio, estos delegados podían identificarse a sí mismos como mestizos. En sus comunidades, sin embargo, el

---

16. *El Sol*, 3 de octubre de 1922, p. 3.

17. Kapsoli (1984: 210-211). La información de Kapsoli tiene como fuente un diario publicado por el Comité, *El Tawantinsuyu*, N.° 5, p. 2, 1921.

18. Kapsoli (1984: 210-211).

mismo hecho de su ubicación en los ayllus determinó que tanto la autopercepción como la definición que de ellos hicieron las autoridades correspondieran con la categoría de indios. Fue precisamente un estanciero de la provincia alta de Espinar, Nazario Zaico, quien fue nombrado secretario general del Comité Tawantinsuyu del Cusco.[19]

Las actividades del Comité se orientaron en esta provincia a la batalla legal con el objetivo de apoyar a la Patria Nueva y de desarrollar una legislación presidencial proindia, inclusive en contra de sus opositores, especialmente los subprefectos de las Provincias Altas. En noviembre de 1921, Antonio Mamani —del ayllu de Huarca, provincia de Canchis— remitió una comunicación a Nazario Zaico (el secretario departamental del Comité Tawantinsuyu) en la que denunciaba a un grupo de terratenientes locales acusándolos de saquear las propiedades de los indios. Seguidamente, el Comité respondió con otra misiva dirigida al subprefecto de la provincia de Canchis, exigiéndole que se "comporte como un verdadero representante del gobierno" y que cumpla las órdenes del presidente Leguía, un "hombre ilustre y cumplidor de sus deberes de la sagrada causa pro-indígena".[20] Un año después, el Comité organizó dos demostraciones públicas, quizás los eventos con más proyección de su actividad proleguiísta en el Cusco. La primera fue para conmemorar el tercer aniversario del 4 de julio, fecha en la que Leguía fue investido por segunda vez como Presidente, en 1919. Durante el acto, Miguel Quispe, un famoso líder indígena detestado por los antileguiístas, se encargó del discurso principal, en el que lanzó una explícita demanda de seguridad para las propiedades y las vidas de los indios. Estuvo dirigido al prefecto, Belisario Godoy, quien respondió con "palabras corteses".[21] La segunda demostración coincidió con la fiesta nacional del 28 de julio. En ambas ocasiones los manifestantes portaron pancartas que expresaban abiertamente su apoyo a "nuestro protector Mr. Augusto B. Leguía y su ministro Germán Leguía y Martínez", cuyas fotos también exhibían.[22] Estas armoniosas y cercanas relaciones entre los representantes del Estado y los líderes políticos proindígenas eran la expresión de una coyuntura política verdaderamente sin precedentes, como muestra el homenaje que el mismo Comité organizó para el prefecto, el "representante del paternal gobierno que en buena hora rige los destinos de la patria".[23]

---

19. *El Sol*, 22 de octubre de 1922, p. 3.

20. "Oficio del Comité Departamental Indígena al subprefecto de la provincia de Canchis", noviembre de 1921, Archivo Histórico Municipal del Cusco, legajo 85, 1925.

21. *El Sol*, 2 de agosto de 1922, p. 3.

22. *El Sol*, 5 de agosto de 1922, p. 2.

23. *El Sol*, 3 de agosto de 1922, p. 3.

Esta fue sin embargo una coyuntura efímera, que llegó a su fin cuando en 1923 Leguía destituyó a Belisario Godoy de la prefectura.[24] En la medida en que Leguía fortalecía su poder entre los liberales modernizadores, pudo permitirse el prescindir de los funcionarios más radicales. Godoy, que respaldaba al Comité Tawantinsuyu, bien pudo haber estado entre estos. Dicho de otra manera, "los aliados" —por ejemplo el Comité— permanecían siendo considerados como tales solo en la medida en que fueran útiles a los fines de Leguía. Una controversia importante se organizó en torno a la Ley de Conscripción Vial, que daba nombre a un sistema de trabajos forzados utilizado para la construcción de carreteras. La ley evidenció la debilidad de los afanes de Leguía por aparecer como defensor de los indios, cuando la oposición la juzgó favorable a los hacendados a expensas del trabajo de los indios. Un acalorado debate acerca de esta ley no hizo sino ahondar las fisuras dentro del Comité Tawantinsuyu, durante el Tercer Congreso Indígena organizado en 1923 (Kapsoli 1984: 222-225). Como resultado, los líderes radicales —entre ellos el cusqueño Víctor F. Tapia— renunciaron a sus cargos como dirigentes del Comité y sus puestos fueron asumidos por leguiístas conservadores. La nueva directiva nombró a Augusto B. Leguía como presidente honorario, y al ministro de gobierno, Manchego Muñoz —un terrateniente modernizador de Huancavelica—, como su vicepresidente (Kapsoli y Reátegui 1972: 188). Estos sucesos (incluidas la destitución de Godoy y la renuncia de Tapia) estuvieron estrechamente vinculados con otras vicisitudes que afectaron a las altas esferas del gobierno. Durante los primeros meses de 1923, Germán Leguía y Martínez había renunciado a su cargo de ministro de Gobierno y había sido sustituido por Manchego Muñoz. La razón de la renuncia de Leguía y Martínez fue su desacuerdo con las intenciones del Presidente de reformar la Constitución para permitir su reelección. José Antonio Encinas, el congresista y asesor indigenista del Comité Tawantinsuyu, fue encarcelado por haber defendido explícitamente al ministro destituido (Basadre 1961: capítulos 171, 180). Por su parte, el congreso indígena de 1926 fue el último que se celebró. En 1927 el presidente Leguía ya había consolidado suficientemente su posición como para permitirse nada menos que ilegalizar al Comité y ordenar que: "cualquier reclamo (que tengan los indígenas) deben formularlo directamente ante el gobierno o ante las juntas del Patronato de la Raza Indígena".[25] El Patronato se estableció en 1922 como el brazo derecho indigenista gubernamental (Kapsoli y Reátegui 1972).

Si era obvio que el Presidente ya no necesitaba al Comité Tawantinsuyu, lo que en cambio sí requería era el apoyo de los terratenientes locales a quienes

---

24. Archivo General de la Nación, Ministerio del Interior, legajo 237, 1923.

25. *El Heraldo*, agosto de 1927. Citado en Kapsoli (1984: 243-244).

el Comité había reiteradamente acusado de gamonalismo, y a quienes el Patronato, por el contrario, trataría como honestos hacendados. El Presidente modificó sus alianzas, lo que coincidió con la férrea distinción entre hacendados y gamonales establecida por los indigenistas liberales. Combinando la extendida idea acerca de una moralidad racializada con su ímpetu modernizador, el mandatario afirmó:

> El gamonal está enfermo en sus responsabilidades morales y cívicas y retrasado en su negocio [...] por su fracaso para darse cuenta de que lo que extrae a la fuerza de los indios se multiplicaría por cien si se molestase en mantenerlos bien pagados, bien alimentados y contentos, en vez de exprimirlos hasta la última gota. El gamonal parece tener una cabeza de piedra para las tribulaciones del indio porque tiene una cabeza de cemento para los principios más elementales de la economía moderna.[26]

Durante los años 70, una dictadura militar progresista soslayó esta distinción y, forzada por los campesinos —quienes ocuparon tierras de forma masiva—, expropió las grandes propiedades agrarias, independientemente de si pertenecían a hacendados modernizadores o a gamonales retrógrados.[27] En los años 20, sin embargo, los gamonales habían ganado la batalla; sus acusaciones en contra de los indios rebeldes —y la definición de las actividades políticas de estos como rebeliones— se transformaron en hechos significativos de la historia oficial —a pesar de las múltiples refutaciones escritas de los líderes indígenas en los diarios regionales.

La producción y la negación de las rebeliones indígenas

Durante los primeros años de la década de los años 20, la actividad del Comité Tawantinsuyu alteró la situación política del campo cusqueño, particularmente en las denominadas Provincias Altas, donde los enfrentamientos entre estancieros y terratenientes se intensificaron y fueron más frecuentes. Estos lugares eran prácticamente una "zona de frontera": los títulos de propiedad eran allí escasos o inexistentes; la "justicia" y la "ley" no eran más que eufemismos retóricos en un contexto en el que el poder dependía directamente de las fuerzas armadas

26. *La Prensa*, Lima, 19 de febrero de 1930. Citado en Hazen (1974: 196). Tomado de Collins y Painter (1990: 23).

27. Esto, claro está, no significó el fin de gamonalismo como un sistema en el que el abuso de poder era una práctica frecuente e impune de las poderosas camarillas locales, que por lo general (aunque no necesariamente) estaban relacionadas con representantes del Estado. Véase Paponet-Cantat (1994) y Poole (1988).

privadas (Poole 1988). Las autoridades locales (específicamente los subprefectos) eran tácitamente independientes del gobierno central y, por ende, virtualmente omnipotentes. El auge en la producción de lana y la subsiguiente caída de precios habían provocado serios conflictos por las tierras y los mercados entre los terratenientes locales, los estancieros, los campesinos miembros de ayllus y los comerciantes (Piel 1967; Orlove 1977; Burga y Reátegui 1981; Jacobsen 1993). En un contexto como ese, la retórica indigenista del Presidente y su temprano apoyo al Comité Tawantinsuyu, implicaron una crítica a la dominación regional de las autoridades tradicionales. Así mismo, suponían un apoyo al propósito de los estancieros de obtener títulos de propiedad legales para sus ayllus. Sin lugar a dudas, la presencia del Comité en las Provincias Altas atacó directamente a las bases de las autoridades tradicionales. Las acusaciones de antileguiísmo contra estas fueron una de las armas más efectivas. En 1921, por ejemplo, el gobierno destituyó a los subprefectos de Canas a consecuencia de las denuncias de los delegados indígenas (Burga 1986: 480).

Quizás reaccionando contra esta decisión del gobierno —el 4 de abril de 1921—, pocos meses antes de la realización en Lima del Primer Congreso Indígena, los subprefectos de Chumbivilcas, Espinar, Canchis y Canas enviaron una serie de telegramas en los que reportaban sublevaciones indígenas. Desde Livitaca (Chumbivilcas), las autoridades informaron que los indios habían tomado la plaza de Armas y distribuido volantes que contenían los "principios proindígenas" —probablemente en alusión a la declaración de principios del Comité. Después de oír a "los indios que arribaron de Lima", el mitin se había "desbandado tranquilamente", según informaba uno de estos telegramas. En Espinar, un subprefecto confundido, después de observar el mismo tipo de reunión, sostuvo que los indios estaban "instigados por cientos de gamonales que intentan subvertir el orden". El señor Villa, el subprefecto de Canchis, informó que él ya había encarcelado a cuatro indios y que estaba organizando cuadrillas para capturar a otros que estaban incendiando haciendas.[28] Esta camarilla de subprefectos, que eran las autoridades de las Provincias Altas, sería en los meses siguientes el blanco de las iras de los líderes regionales del Comité. Su mutua animosidad provenía de la competencia por la tierra y por el control del mercado de lanas y ganado de la región y, sin duda alguna, incentivó la estrategia política de acercamiento a Leguía llevada a cabo por el Comité.

El 25 de junio de 1921, los mismos subprefectos denunciaron la presencia del Comité Tawantinsuyu en sus cuatro provincias, mientras sostenían que los indios se encontraban organizando una sublevación general. Un titular de periódico rezaba: "Levantamiento indígena en la provincia de Canas. Quinientos indios,

28. *El Sol*, 4 de mayo de 1921, p. 3.

bajo la dirección del jefe supremo aborigen, Valentín Choqueneyra que ordena a los indios obtener el periódico Tawantinsuyu [porque] contiene información sobre los derechos indígenas. [La situación] apunta a la restauración del Imperio a sangre y fuego".[29]

El artículo denunciaba el nombramiento de un subprefecto indígena (a quien identificaban como Lucas Huaraya) y narraba una escena en la que "el jefe supremo aborigen Valentín Choqueneyra" había organizado un mitin, al que acudieron "mil quinientos indios de diferentes provincias". En la reunión, el reportero observó la presencia de "más de trescientas mujeres que preparaban comida para los indios que declararon la guerra". El autor señalaba que el congresista radical José Antonio Encinas era uno de los asistentes. Dos días después, otro artículo periodístico informó de cómo el subprefecto había descubierto una conjura para incendiar la villa de Checca, en Canas, y matar a todos sus habitantes blancos.[30] Para impedir un enfrentamiento racial —decía el articulista—, el subprefecto había capturado a veinticinco indios "que estaban reunidos en Checca", a quienes llevó a Yanaoca, la capital de Canas. Sugería que los mítines de los indios formaban parte de una sublevación general que se extendía a las provincias de Chumbivilcas, Espinar y Canas.

Desde mi punto de vista, la estrategia de los subprefectos se dirigía a detener la incipiente organización de la rama local del Comité Tawantinsuyu, por cuanto significaba un desafío efectivo a su poder. Los mítines que las autoridades locales reportaban como "prerrebeliones" bien pueden haber sido reuniones locales promovidas por el Comité para celebrar la inauguración del Primer Congreso Indígena en Lima, que se inició el día 24 de junio, el mismo día en que los "indios rebeldes" se reunían por vez primera en Checca. No fue una coincidencia, por tanto, que el juez hallara un periódico del Comité en manos de uno de sus prisioneros.[31] Para dejar fuera de la ley al Comité y legitimar la persecución de sus líderes, las autoridades presentaron el mitin como parte de una conspiración para "restaurar el Imperio", cuyo primer paso era el nombramiento por parte de los indios de sus propias autoridades. Una vez que los subprefectos y su grupo se presentaron públicamente como víctimas, se encontraron legitimados para capturar a los insubordinados, encarcelarlos, y demandar la presencia de tropas para mantener el control en su región. Inspirándome en los comentarios de G. Joseph sobre cómo las nociones de bandidaje podrían haber ayudado a las autoridades a suprimir los movimientos políticos, sostengo

29. *El Sol*, 2 de junio de 1922, p. 3.

30. *El Sol*, 27 de junio de 1921, p. 1.

31. Archivo Departamental del Cusco, Corte Superior de Justicia, legajo 90, 1921.

que al emplear las acusaciones de antinacionalismo, racializadas como antiblancas, las autoridades locales convertían en criminales a los organizadores del Comité Tawantinsuyu con el fin de invalidar sus demandas políticas (1990: 26).

El conflicto, lejos de terminar con el encarcelamiento de los conspiradores, se agudizó a partir de ese momento. Unos pocos días después de que los "rebeldes" fueran encerrados en prisión, falleció Leopoldo Alencastre, un terrateniente local. Un documento preparado por el juez remarcó que la misma facción india que se había reunido en Checca a partir del 24 de junio, había matado al terrateniente el día 30 del mismo mes.[32] Al presentar el fallecimiento como una consecuencia de violentos disturbios provocados por los indios, la subsiguiente descripción del asesinato no pudo haber sido más sangrienta. Esteban Alencastre, sobrino del difunto, en un telegrama enviado a los periódicos, dice: "Indios sublevados asaltaron la finca de mi tío señor Leopoldo Alencastre, asesinándole bárbaramente, mutilando su cadáver. Incendiaron caserío, robáronle dinero, prendas. Sepelio verificóse ayer. Témese otros asesinatos, no estableciéndose guarnición permanente diez hombres cada distrito".[33] El día anterior, el mismo periódico había publicado una versión aún más aterradora del episodio:

> Al atardecer [del primero de julio] [...] irrumpieron en una forma devastadora en la población más de quinientos Indios [...] [el cadáver de Alencastre] según informaciones verídicas que tengo, fue mutilado miembro por miembro y arrojado a una pendiente [...]. Tengo conocimiento de que los indios antropófagos siguen ocultándose tras los cerros y los picachos siempre con el deseo de saciar sus ferocidades sanguinarias.[34]

Las contradicciones entre ambas versiones son obvias. Basta preguntar cómo pudieron enterrar un cadáver, como sostenía el sobrino, si de acuerdo con la correspondencia los indios se lo habían comido o, en el mejor de los casos, "arrojado a una pendiente". Pero los primeros días de julio de 1921 no estaban para puntillosas exigencias de coherencia. Se acercaba la celebración del centenario de la independencia y los líderes del Comité Tawantinsuyu se hallaban visitando al Presidente con aparente éxito. Este exigió la renuncia del subprefecto de Canchis (donde había fallecido Alencastre).[35] Pero ante la amenaza de los indígenas, las autoridades provinciales se opusieron decididamente a la demanda. Respaldando a sus autoridades, los "vecinos de Canchis" publicaron un impresionante comunicado en el que se libraban a ellos mismos del cargo de gamonalismo

32. Ibíd.
33. *El Sol*, 6 de julio de 1921, p. 1.
34. *El Sol*, 5 de julio de 1921, p. 3.
35. *El Sol*, 4 de julio de 1921, p. 2.

utilizando la retórica de los indigenistas liberales, con el fin de deslegitimar las acciones de los indios y apuntalar su versión de la sublevación indígena. Los indios estaban organizados en una "avalancha exterminadora [...] hordas insaciables de antropofagia y en las que se ha descubierto varios conatos de sedición instigados por agentes políticos de notoria temeridad".[36]

Haciéndose eco de estos rumores, los representantes del Cusco ante el Congreso de la República reportaron por su parte que la región había sido invadida por instigadores políticos que incitaron a los indios a rebelarse.[37] En medio de la convulsión, fue identificado otro muerto. Esta vez el difunto era un indio llamado Domingo Huarca, que había fallecido unos meses antes, en mayo de ese mismo año. Era un líder estanciero de Espinar, que había visitado Lima junto con una delegación de indios de Canas, Espinar y Chumbivilcas, y que había mantenido contactos con el Comité Tawantinsuyu en marzo de 1921.[38] La muerte de Alencastre, el "propietario blanco [*misti*]", y de Domingo Huarca, "el comunero indio", constituyeron parte integral de una tradición historiográfica oral y escrita acerca de las "rebeliones indígenas" en el Cusco. Apoyada en un principio por la preponderancia de un concepto particular de raza (y, más tarde, por el de etnicidad), esta tradición fue construida sobre el supuesto de la existencia de divisiones rígidas entre los indios y los blancos. (Muchos años después, en los años 60 y 70, los "estudios campesinos" académicos y el análisis político marxista-leninista analizó este periodo como un ejemplo del milenarismo, característico tanto del potencial revolucionario como de las limitaciones políticas del "campesinado indígena").

Para explicar la muerte de Huarca, las autoridades de Espinar enviaron una avalancha de información a la prensa local durante el mismo turbulento mes de julio de 1921.[39] Describieron una sublevación indígena en "contra de todos los poderes de la República", dirigida no solo contra los gamonales (a quienes ellos definían en los términos de la élite cusqueña, como propietarios ilegítimos y abusadores de los indios), sino también en contra de las "haciendas inmemoriales", esto es, las propiedades legítimas de dueños honorables. Para contrarrestar el asalto y defender legítimamente lo que honestamente no era sino suyo, las autoridades y hacendados habían enviado sus propias fuerzas armadas para capturar a los líderes indígenas. Domingo Huarca, decían, murió en el

---

36. *El Sol*, 20 de julio de 1921, p. 2.

37. *El Sol*, 1 de julio de 1921, p. 2; 6 de julio de 1921, p. 1; 21 de julio de 1921, p. 2.

38. *El Comercio*, Lima, 21 de marzo de 1921, p. 3.

39. *El Sol*, 7 de julio de 1921, p. 4; 8 de julio de 1921, p. 2; 21 de julio de 1921, p. 2; 23 de julio de 1921, p. 3; 27 de julio de 1921, p. 2.

transcurso de esta confrontación "disparado por uno de sus compañeros". Siguiendo el patrón narrativo establecido por las autoridades de Checca —el lugar donde murió Alencastre—, el artículo proseguía señalando que los indios habían organizado un mitin donde proclamaron a sus propias autoridades con la esperanza de restaurar el imperio inca. Fueron capaces incluso de identificar entre los participantes en el mitin indígena a un "instigador de Lima, un hombre llamado Andrés Vicaña" (uno de los fundadores de la filial cusqueña del Comité), que estaba supuestamente incitando a los indios a rebelarse, recolectando dinero para el Comité Tawantinsuyu y "enseñando a los indios a exterminar a los habitantes blancos". El artículo también señalaba la presencia de otro líder local del Comité, Nazario Zaico, quien, "señalándose a sí mismo como secretario general de alguna organización había conducido los ataques sobre las haciendas y las fuerzas públicas".[40] El último envío de información de parte de las autoridades de Espinar que he podido localizar data de agosto de 1921. Trasmitía una gran desesperación frente a este movimiento indígena antinacional y antiblanco, el cual se creía que amenazaba a la capital del departamento y, de hecho, a toda la nación: "Este movimiento indígena, si no es contenido oportunamente, tomará gran incremento. La misma capital imperial será acosada próximamente. ¡Sabe Dios qué escenas de salvajismo esperan a la Patria!"[41]

Las acusaciones de sublevación no desalentaron a los líderes del Comité Tawantinsuyu sino que, por el contrario, les ayudaron a identificar sus objetivos. Respondieron al último envío de las autoridades de Espinar y a todas las anteriores, con refutaciones escritas a aquellas versiones que presentaban a los indios como antropófagos prestos a invadir a los sectores civilizados de la sociedad peruana. En sus réplicas, los indios se presentaban a sí mismos como peruanos luchando por sus derechos civiles y por el progreso del país. Los argumentos nacionalistas de estas réplicas confirman que el Comité Tawantinsuyu había imaginado una nación alternativa, caracterizada por la inclusión de los indios como ciudadanos. De manera evidente, el empleo activo de la prensa local y nacional confirmó que la agenda política del Comité asumía a los indios alfabetizados como ciudadanos. Para los funcionarios antileguiístas del gobierno —y para gran parte de la prensa—, esta no podía ser sino una estratagema subversiva. Desde su punto de vista, "la raza indígena" no estaba preparada para los sentimientos nacionales, al igual que la lectura y la escritura eran habilidades naturalmente ajenas a los indios en cuanto tales. Los constructores de la nación, que pertenecían a los grupos dominantes, ignoraron los numerosos escritos de los

---

40. *El Sol*, 21 de julio de 1921, p. 2. Según Luis Miguel Glave, Domingo Huarca y Nazario Zaico pertenecieron a las más acaudaladas familias de Espinar (1992: 240-242).

41. *El Sol*, 9 de agosto de 1921, p. 3.

líderes locales del Comité Tawantinsuyu donde explícitamente rechazaban las acusaciones de "rebeliones".

En julio de 1921, en el momento álgido de las alarmantes referencias a las conspiraciones indígenas, los delegados indios de Livitaca también negaron la existencia de tales complots. Según escribieron: "es completamente falso que pretendamos establecer levantamiento alguno [...] solo perseguimos justicia y garantías ante la Prefectura".[42] Los representantes de Espinar siguieron el ejemplo de los livitaqueños y dirigieron un mensaje a la "Nación Peruana" en el que revelaron "las estúpidas invenciones de nuestros verdugos quienes, para ocultar sus despreciables crímenes, han inventado malévolamente la farsa [...] de que nosotros [los indios] nos hemos rebelado contra los habitantes blancos". El mensaje refería, además, cómo las autoridades locales habían diseñado un plan para asesinar a los líderes indígenas porque estos habían "demando justicia al presidente y a otras altas autoridades". Las autoridades locales habían logrado parcialmente su objetivo asesinando a "compatriotas como Domingo Huarca, Juan de Dios Charca, Pedro Huamán y más de otros treinta indios".

Para intimidar a cualquier posible seguidor, los cuerpos de los indios muertos habían sido colgados en la plaza de Armas de Yauri. Mientras tanto, los delegados indígenas habían conseguido huir del lugar, justo cuando sus enemigos cercaban el área, con el objetivo de presentar su versión de los hechos al prefecto y remitir un comunicado a los periódicos. Llegados a la oficina del prefecto en el Cusco, se enfrentaron directamente al subprefecto a quien denominaron "nuestro terrible enemigo, gamonal de provincia y desgraciadamente una autoridad". Delante de su superior, el subprefecto tuvo que aceptar la versión de los indios y ofrecerles su apoyo tal y como se le ordenó. Pero esta aquiescencia fue solo aparente y momentánea. Nazario Zaico, el secretario departamental del Comité Tawantinsuyu, fue el encargado de firmar el documento.[43] Un mes más tarde, en octubre de 1921, el subprefecto renunciaba inesperadamente a su cargo "porque el presidente dio más crédito a los indios que a él mismo".[44] Esta era la tercera renuncia de un subprefecto que había sido inducida por el activismo del Comité en 1921. Estas victorias fueron de la mano de una intensificación de las actividades del Comité en la región del Cusco, que incluían las respuestas a las acusaciones de antinacionalismo que se formularon en su contra.

---

42. Ricardo Quiñones, Benancio Arias, Hipólito Nina, Silvano Chuilquetuma y Manuel López lo firmaron como "indígenas de Livitaca" (*El Sol*, 21 de julio de 1921, p. 2).

43. *El Sol*, 2 de agosto de 1922, p. 3.

44. Archivo General de la Nación, Ministerio del Interior, Cusco, legajo 219. Citado también en Burga (1986: 482).

Desde Canas, Francisco Pauccara, también delegado del Comité, fue el autor de un extenso artículo donde explicaba las circunstancias de la muerte de Leopoldo Alencastre, denunciando las represalias por parte de las autoridades —la causa de la muerte de varios indios. De acuerdo a la versión de Pauccara, Alencastre fue asesinado por sus propios socios, bien de manera consciente o quizás confundidos por la oscuridad.[45] También negó que los sucesos que condujeron a la muerte de Alencastre formaran parte de una sublevación orquestada. Por el contrario, el delegado explicaba en su escrito que lo que se estaba preparando en Checca durante el mes de junio era un desfile militar para celebrar el centenario de la independencia, con el que los indios pretendían demostrar a todo el país su comprensión de las necesidades de la patria. Los ejercicios militares que, en consecuencia, estaban realizando, eran absolutamente legales y habían obtenido autorización expresa del prefecto, según afirmaba. Más todavía, Pauccara añadió a la descripción de los hechos —para evitar un enfrentamiento con las autoridades del distrito y la provincia—, la narración de cómo los indios se habían retirado a las estancias para organizar su presentación militar. Allí, bajo las órdenes de un sargento del ejército, empezaron sus ejercicios a partir del 22 de junio. El 30 del mismo mes, mientras esperaban la anunciada llegada del prefecto, fueron atacados a media noche por los terratenientes y comerciantes de Layo, armados con rifles y pistolas, sin que hubiese existido ningún tipo de provocación previa por su parte.

La narración de Pauccara exigía, además, la destitución de las autoridades de Canas y enfatizaba las contradicciones existentes entre las actitudes del prefecto y del subprefecto locales. Los delegados de distrito del Comité apoyaron la versión de Pauccara e identificaron al subprefecto de Canas y a sus subordinados como antileguiístas. Mariano Sullcarana, por ejemplo, envió una carta al presidente Leguía, en noviembre de 1921, en la que acusaba directamente al subprefecto de ser:

> Adicto al régimen anterior del presidente Pardo, cuando era un secretario de esta provincia e incluso desde que abusó de nosotros. Ahora que es subprefecto quiere ignorar su gobierno. Después de nuestra entrevista con usted, señor presi-dente, volvimos a nuestras casas porque nos había dado su palabra de que nuestras garantías serían respetadas, pero no pudimos llegar a nuestras casas porque nos persiguió a todos los que fuimos a quejarnos ante usted. Por eso denunciamos a este subprefecto que está de celebración en la provincia, diciendo que su gobierno ha cesado y que usted ya no es el presidente de la República y que ha sido remplazado por el Sr. Pardo.[46]

---

45. *El Sol*, 10 de octubre de 1921, p. 2.

46. Archivo General de la Nación, Ministerio del Interior, legajo 227, 1922.

En la misma carta solicitaba al Presidente que nombrara como subprefecto de Canas a Víctor Tapia. "Es el mismo hombre que nos acompañó en la visita que le hicimos", mencionaba Mariano Sulcarani. Tapia, que era miembro del Comité Tawantinsuyu en el Cusco, había acompañado a la delegación que visitó a Leguía al concluir el Primer Congreso Indígena en julio de 1921. Tapia no fue nombrado subprefecto de Canas, pero al año siguiente, cuando fue prefecto Belisario Godoy, ejercía como escribano en la prefectura del Cusco.[47] Una interacción tan cercana entre un funcionario del gobierno y un líder indígena constituía una novedad, por lo demás muy inesperada. En los meses finales de 1922, las relaciones entre el prefecto y la camarilla de autoridades de las Provincias Altas eran cuanto menos difíciles, lo que favorecía al Comité Tawantinsuyu. En diciembre del mismo año, los Alencastre —la familia terrateniente que había perdido a uno de sus miembros—, vieron su poder local debilitado. Uno de sus miembros, llamado Agustín, se quejó de que el gobernador militar, el comisario González, no había protegido sus tierras de la invasión de los indios. Fuera de sí, se sumó a los que pedían su sustitución, acusándolo directamente de ser un agente al servicio del Comité Tawantinsuyu.[48] Desafortunadamente para los indios, la conjunción de fuerzas que les favorecían no fue duradera. Los giros en la política de Leguía después de su reelección como Presidente en 1923, llevaron gradualmente a la ilegalización del Comité Tawantinsuyu en 1926.

Por aquel entonces, las acusaciones de rebelión eran una moneda corriente en los enfrentamientos entre enemigos políticos y alcanzaban incluso a los cusqueños prominentes.[49] Un periódico publicaba un artículo en el que se decía: "Se está haciendo un sistema cómodo el atribuir cualquier delito común [...] a la política o a las sublevaciones indígenas para que la impunidad cubra con su

---

47. Ibíd. Como hipótesis para futuras investigaciones quiero sugerir que la estrecha relación entre el Comité Tawantinsuyu y el prefecto habría sido motivada, al menos parcialmente, por el hecho de que el Cusco era un bastión del antileguiísmo. Es significativo que Luis Miguel Sánchez Cerro, el militar que derrocó a Leguía en 1930, estuviera asignado a principios de 1920 a los cuarteles militares del Cusco. El sentimiento antileguiísta caló también en civiles como Víctor Guevara. En los años 30, acompañado por Luis E. Valcárcel, Guevara figuró entre los aliados más activos en el derrocamiento de Leguía. La alianza del prefecto con algunos líderes de Tawantinsuyu habría respondido —al menos en cierta medida— a la necesidad de buscar alianzas con fuerzas indígenas y utilizarlas como una amenaza contra los enemigos del presidente Leguía, entre ellos los mismos indigenistas.

48. *El Sol*, 14 de diciembre de 1922, p. 3.

49. Durante su periodo antileguiísta, a principios de 1921, José Ángel Escalante (quien pronto se convertiría en un ardiente leguiísta y representante ante del Congreso de su pueblo, Acomayo) también fue acusado de organizar una "revolución" contra el Presidente y de proclamarse él mismo "el sultán del *Tawantinsuyu*". Aparentemente, esta acusación

manto protector hechos delictuosos que demandan la más severa sanción".[50] En un contexto semejante no sorprendían los cargos contra el Comité. Muy probablemente, el crédito que los subprefectos otorgaban a las acusaciones contra los "indios rebeldes" dependía —al menos en parte— de las tendencias políticas de estas autoridades provinciales y de sus vínculos con las camarillas del poder local. Con frecuencia, los subprefectos antileguiístas apoyaban las denuncias de rebelión. Lo contrario ocurría cuando las autoridades simpatizaban con la Patria Nueva, tal como sucedió en la provincia de Paucartambo. Allí, en noviembre de 1922, los terratenientes acusaron a Miguel Quispe —un líder leguiísta del Comité Tawantinsuyu— de organizar una sublevación. La alarma se extendió cuando corrieron rumores de que el líder "considerándose a sí mismo un inca, había ocupado Paucartambo con sus tropas".[51] En vez de solicitar refuerzos para sofocar la rebelión, el subprefecto de Paucartambo —recientemente nombrado por Godoy— negó la validez del rumor y remitió un telegrama a su superior en el Cusco, el prefecto, donde afirmaba: "Miguel Quispe y otros trayendo música y flores en forma respetuosa presentóse a saludar despacho, manifestando haber asistido al Congreso Indígena de Lima, presentó oficios Ministerio de Fomento ratificados ud. para concederles garantías cuando sea necesario".[52] Una vez recibido, Miguel Quispe negó la supuesta sublevación, apoyado en la información del subprefecto. Ratificó además su afiliación política como leguiísta, remarcando cómo el apelativo con el que se le conocía, "Inca",[53] no era sino una creación de sus enemigos. Cuando fue entrevistado por dos prominentes indigenistas, negó explícitamente la existencia de tal sublevación, diciendo:

> [...] fui a Paucartambo [...] llevando un decreto del Prefecto Sr. Godoy en que le ordenaba al Sub-Prefecto de aquella provincia que nos diera garantías [en contra de los propietarios de Saillapata] [...]. Yo no fui en actitud guerrera [...] la prueba es que le llevaba flores al Sub-Prefecto e íbamos enarbolando las banderas que me regaló el presidente. Los vecinos se alarmaron porque la conciencia de sus responsabilidades les hace temblar.[54]

---

tuvo su origen en un juez que había sostenido un juicio bastante largo con el hermano de Escalante. Como conocido y poderoso antileguiísta, era también un blanco perfecto para este tipo de acusaciones. *El Sol*, 21 de octubre de 1921, p. 2.

50. *El Sol*, 26 de setiembre de 1922, p. 2.
51. *El Sol*, 3 de noviembre de 1922, p. 2.
52. Ibíd.
53. *El Sol*, 1 de diciembre de 1922, p. 1.
54. *El Comercio*, Cusco, 1 de diciembre de 1922, p. 2.

El acuerdo entre los políticos dominantes y subordinados en Paucartambo era ciertamente excepcional en la región. Sin embargo, sugiere que una atribuida vinculación entre los levantamientos y un antileguiísmo local podría haber sido la causa de las acusaciones de sublevación en las Provincias Altas, el bastión de los subprefectos antileguiístas y la región donde estancieros relativamente prósperos estaban construyendo activamente vínculos con el Comité Tawantinsuyu.

Las reacciones de los indigenistas ante el Comité Tawantinsuyu

Los indigenistas liberales tuvieron sus dudas sobre la veracidad de las "sublevaciones". En 1922, el periódico local *El Sol* —en el que tenían influencias— publicó la versión liberal proindia de la muerte de Alencastre (en Canas) y de la rebelión de Huarca en Tocroyoc (Espinar). En ella, las autoridades de las Provincias Altas fueron señaladas como criminales, al tiempo que la validez de sus informes fue radicalmente puesta en tela de juicio:

> De los sangrientos sucesos de Canas y Espinar tuvimos conocimiento solo por las relaciones interesadas que mandaron publicar algunos de los mismos criminales y por supuesto los hechos se nos presentaron completamente invertidos y adulterados. No hay nadie, ni siquiera uno entre los compañeros y hermanos del muerto [Alencastre] que participaron con él en la lucha, que pueda asegurar que los indios lo mataron [...].[55]

Al desestimar la versión del subprefecto sobre los sucesos, los indigenistas liberales implícitamente absolvieron a los indios del cargo de rebelión. No obstante, culpaban al Comité Tawantinsuyu de incitarlos y de fomentar la agitación política en el campo. En 1921, Félix Cosio, un abogado bastante conocido, había advertido a la comunidad intelectual local acerca de las actividades del Comité, diciéndoles que "las ligas indígenas han abarcado la mayor parte de las regiones del Cuzco, tienen un comité de propaganda en Lima" (Cosio 1921). Al año siguiente, Luis Felipe Aguilar, un ardiente defensor de los indios y un innovador entre los abogados indigenistas, culpó al Comité de la agitación política regional. "El llamado conflicto indígena —escribió— ha sido provocado por ese famoso Comité que ha robado i está robando al indio como no lo han hecho jamás todos los gamonales juntos".[56] Curiosamente, coincidió con otro abogado, el doctor Casanova, quien no era considerado un indigenista. Meses antes Casanova había

55. *El Sol*, 24 de enero de 1922, p. 4.

56. *El Sol*, 30 de octubre de 1922, p. 2.

remarcado: "ese comité es el único responsable de la situación álgida por la que atraviesan todos los propietarios de bienes raíces y también es el responsable de las masacres".[57]

No debe sorprender el consenso existente entre los indigenistas liberales y los abogados no-indigenistas y terratenientes. Se trataba de un consenso basado en las nociones de legitimidad y propiedad, las cuales, tal como ha sugerido Deborah Poole (1999), eran por entonces centrales en la práctica legal del Perú. En el Cusco, "la propiedad legítima" (firmemente inscrita en la ideología racial de la decencia) representaba el *quid* de la distinción que los indigenistas establecían entre el gamonal y el hacendado, en la que aquel era un terrateniente fraudulento (mestizo), mientras que este, un caballero decente que ejercía el derecho sobre sus propiedades ancestrales con toda honestidad. De manera similar, la legítima propiedad colectiva de las tierras del ayllu definía a los indios. Las distinciones son notorias en los escritos de Aguilar. En algunos de ellos, por ejemplo, evalúa las actividades del Comité Tawantinsuyu en conformidad con los principios de la decencia: "las quejas contra los propietarios incluyen a muchos de los realmente explotadores gamonales, pero también incluyen a otros hombres que no solo son inocentes de los cargos que se levantan contra ellos, sino que son honorables caballeros, benefactores reales de los indígenas".[58] En consecuencia, Aguilar consideraba los congresos indígenas del Comité como "absolutamente inútiles mascaradas", útiles solo para "contar el cuento del gamonal a los apostólicos i compasivos periodistas [limeños]", que carecían del conocimiento básico acerca de la naturaleza de los indios y de la región del Cusco.[59]

En 1922, en medio de la agitación regional, Aguilar publicó un libro titulado *Cuestiones indígenas*. La prensa lo consideró una "obra de gran importancia y trascendencia actual, que debe ser leída por autoridades, hacendados, propietarios, profesionales y todos cuantos se interesen por la solución de este importantísimo problema y por el engrandecimiento nacional".[60] Si bien fue pensado como un tratado legal fundamentalmente para los abogados, en la práctica atrajo a una amplia audiencia debido a las soluciones que proponía respecto al "problema indio". Al igual que muchos de sus colegas indigenistas, Aguilar consideraba que el peligro social que representaban los indios era la consecuencia de la tira-

---

57. *El Sol*, 9 de marzo de 1922, p. 3.

58. *El Sol*, 30 de octubre de 1922, p. 2.

59. *El Sol*, 31 de octubre de 1922, p. 2.

60. Ibíd. En 1980, José Tamayo Herrera, el escritor de la historia definitiva del Cusco, dijo acerca de Luis Felipe Aguilar: "fue el primero en escribir un libro sobre el indio en Cuzco y quizás el único en cuyo trabajo uno puede encontrar la versión directa de una experiencia existencial, adquirida de la realidad y no de los libros" (1980: 214).

nía de los regímenes que los habían sometido y que, por lo tanto, habían entorpecido la educación de la raza indígena e instigado su ferocidad primitiva. Así, si era cierto que la región estaba agitada, los indios no eran los únicos responsables. Su ferocidad e instintos criminales habían sido provocados por circunstancias externas, más específicamente, por la conducta de los gamonales, opresores decididos de los indios (Aguilar 1922: 63). El proteger a la región de la violencia significaba, en ese contexto, impedir que los gamonales desataran la ferocidad de los indios. También se trataba, por otro lado, de revelar el fraude que representaba el Comité Tawantinsuyu que "decía a los insignificantes y estúpidos indios que [...] recuperarían todas las haciendas y las tierras que los blancos y los mestizos poseían en la actualidad" (Aguilar 1922: 101). La solución propuesta por Aguilar era la de respetar tanto las propiedades legítimas de los indios como las de los hacendados. Esto último era algo que el Comité no estaba haciendo, señalaba Aguilar, quien tachó a sus líderes de cabecillas y los identificó como los peores explotadores de los indios, una suerte de gamonales incluso más peligrosos que estos (Ibíd.: 101-107).

No debe sorprender que, cuando en 1923 se organizó la Liga de Hacendados del Sur, sus fundadores emplearan el lenguaje indigenista para librarse de cualquier acusación de ir en contra de los indios (Collins y Painter 1990). También ellos señalaron al gamonalismo como la fuente de la tensión social en la región. En ese sentido, es evidente cómo los terratenientes "legítimos" podían suscribir la doctrina legal del indigenismo liberal, a pesar de sus inclinaciones antiíndias. La versión liberal dominante del indigenismo cusqueño que Aguilar representaba tenía en el fondo más en común con la visión de los hacendados que con la de los asesores radicales del Comité, a pesar de que compartía con esta última el título de indigenista.

Ilustrativo de esta discrepancia es el debate sostenido entre Aguilar y Dora Mayer, una intelectual limeña y una fundadora no-india del Comité Tawantinsuyu.[61] Articulando uno de los primeros argumentos marxistas en los debates indigenistas peruanos, Mayer no estaba de acuerdo con la distinción que establecían los cusqueños entre gamonales y hacendados. Si bien Aguilar reconocía su "brillante pensamiento masculino, exquisita sensibilidad y nobles sentimientos", también dedicó extensas críticas a los argumentos de Mayer. En primer lugar, deslegitimó su interpretación acerca del infortunio de los indios, que Mayer había atribuido a la explotación por parte de los hacendados. Para ello recurrió al hecho de que representaba un "punto de vista exclusivamente teórico" y que su autora

61. El debate tuvo lugar en las páginas de *El Sol* (7 de agosto de 1922, p. 2; 8 de agosto de 1922, p. 2; 9 de agosto de 1922, p. 2; 10 de agosto de 1922, p. 2, 24 de octubre de 1922, p. 2; y 30 de octubre de 1922, p. 2).

carecía del "conocimiento que otorga la experiencia directa con la población indígena". Más aún, remarcó el hecho de que Dora Mayer no era una fuente confiable, puesto que había recibido la información en la que basaba sus afirmaciones de los propios indios, a quienes Aguilar consideraba poco sinceros por naturaleza y con un odio racial tan extremo contra los blancos, que los volvía incapaces de diferenciar a los amigos de los enemigos y mucho menos a los gamonales de los hacendados.[62] Así, Aguilar le advirtió a Mayer: "Si triunfaran los indios del Perú, ya vería la escritora, si nos escapábamos a su venganza ni ella ni yo, ni todos los indigenistas que hemos sacrificado y sacrificamos en aras de su redención mucho de lo nuestro".[63] La conclusión de Aguilar fue que el Comité se había equivocado al dar soporte a las aspiraciones de una raza traidora. El liderazgo indígena y su participación en política constituían absurdos raciales. Ser político requería de lealtad y razón y los indios, en cambio, tenían instintos que reflejaban una "invencible aversión al hombre blanco" y una "ingratitud hacia su benefactor".[64] Es evidente que, desde la perspectiva de Aguilar, el Comité Tawantinsuyu era un proyecto inviable, dada la incongruencia del liderazgo indígena:

> Afortunadamente para los ciudadanos blancos, los indios carecen de inteligentes y prestigiosos líderes que puedan centrar y dar forma a sus aspiraciones y que puedan unir sus dispersas fuerzas para resistir o atacar y de este modo evitar esos parciales e inefectivos levantamientos organizando en su lugar una verdadera campaña política de defensa económica y social (Aguilar 1922: 105).

Para evitar que el Comité representara "ilegalmente" a los indios, los indigenistas liberales instaron a que los abusos de los gamonales fuesen reportados al Patronato de la Raza Indígena, un instrumento empleado por las élites cusqueñas para contrarrestar el poder de los gamonales y reducir la influencia del Comité, que fue creado por Leguía en 1922. Formado por abogados y otros distinguidos cusqueños, que eran o bien hacendados o bien allegados de estos, el Patronato se encontraba equipado legal y socialmente para identificar a los que ellos mismos habían definido como gamonales. A diferencia del Comité Tawantinsuyu, su defensa de los indios se basaba en una distinción entre los buenos terratenientes y los abusivos.

Respaldado por la benevolencia liberal, el Patronato lanzó una cruzada para impedir los abusos perpetrados por "el hacendado improvisado", "el lu-

---

62. *El Sol*, 8 de agosto de 1922, p. 2.; 31 de octubre de 1922, p. 2.

63. *El Sol*, 8 de agosto de 1922, p. 3.

64. *El Sol*, 21 de julio de 1923, p. 2.

jurioso sacerdote", "el juez deshonesto", "el astuto y arribista abogado" y "por todas las otras especies de mestizos". En ideas similares se apoyaban los argumentos de los abogados que defendían a los indios rebeldes en los juzgados. Esta defensa, algunos de cuyos aspectos describo más adelante, confirma el hecho de que una campaña legal racializada en contra de la propiedad ilegítima y de la ilegitimidad de sangre —elementos ambos que los caballeros concebían como las causas entrecruzadas de la violencia regional y la criminalidad de los indios— formaba parte integral de la política indigenista. Para proteger a la sociedad, los indios necesitaban a su vez ser protegidos del gamonalismo, que quedaba, de esta manera, configurado como uno de los principales objetivos de la política indigenista.

La defensa liberal indigenista de los indios
La derrota de los indigenistas radicales del Comité Tawantinsuyu

El que los indígenas negaran la existencia de rebeliones no significa que no existiesen conflictos entre los terratenientes (gamonales o hacendados) y los trabajadores de la tierra colectiva, los indios. Por el contrario, los enfrentamientos entre ambos grupos eran constantes y particularmente intensos durante los años iniciales de la Patria Nueva. Las muertes de Domingo Huarca y Leopoldo Alencastre, así como los subsiguientes asesinatos de varios indios de Espinar y Canas, fueron consecuencias sangrientas de estos conflictos. Una de ellas fue la muerte de Carlos Vidal Berveño, un terrateniente de Quiñota (Chumbivilcas) que murió asesinado a manos de un grupo de enemigos. Los abogados indigenistas liberales interpretaron estos conflictos como un enfrentamiento entre indios y gamonales mestizos provocado por los abusos de estos. A raíz de la muerte de Berveño, Luis Felipe Aguilar publicó un mordaz artículo en el que lo retrataba como un gamonal arquetípico:

> En el caso particular de Berveño, la muerte que le han dado los indios es de lo más bárbara y salvaje según se asegura [...] yo no he conocido personalmente al señor Berveño pero sé de sus relaciones con los indígenas por la multitud de quejas y reclamaciones de todo género, y por las exposiciones personales de los damnificados ante la prefectura, el Patronato, ante la justicia [...] sé que los hostigaba, [...] que los tenía desesperados [...] lo que pasa con el señor Berveño pasa con todos los gamonales. Todos nacen y viven en la convicción de que el indio es un medio de enriquecimiento [...] un ser destinado a la explotación inicua e inmisericorde [...] son ya muchos los casos en que los indios han cometido verdaderas atrocidades [...] horrorizando a todos por la crueldad refinada con que proceden [...] [la opinión pública] no ha encontrado palabras suficientes para anatomizarlos [...] pero nunca se

> ha tomado la molestia de inquirir los motivos terminantes de tanta ferocidad y salvajismo [...] es necesario saber que el indio nunca se subleva sin que se le hostigue [...].[65]

Esta interpretación coincidía con la taxonomía moral/racial de los indigenistas liberales. Al ser gamonal, Berveño era inmoral de nacimiento; incitados por sus abusos, los indios —primitiva e innatamente inofensivos, pero feroces si es que eran provocados— lo asesinaron. Sin embargo, ellos no eran los responsables de su comportamiento. Esta descripción de Berveño rebatía la definición política que el Comité Tawantinsuyu hacía de los gamonales y simplificaba la dinámica política que condujo a la muerte de aquel. Es probable que, de hecho, los indios asesinaran a Berveño, pero esto no fue sino una consecuencia de una compleja lucha por el poder en la que los asesinos y el muerto habían estado largamente sumidos en una disputa por tierras de pastura y por el control del mercado regional de lana y ganado. En ese momento, durante los años 20, los estancieros (indios) enemigos de Berveño estaban aliados con el Comité Tawantinsuyu.[66] En lo que sigue, presento esquemáticamente las complejidades de la lucha por el poder que terminaron con la vida de este hacendado y de muchos otros. Más tarde examinaré la defensa indigenista de los supuestos asesinos indios, que se inspiró en los ideales de una visión liberal (y racializada) de la justicia y se fundamentó en nociones académicas de la criminología positivista (Poole 1990).

A lo largo de su vida, Carlos Vidal Berveño se había creado una larga lista tanto de enemigos como de aliados en su pueblo natal, Quiñota, y en el vecino distrito de Haquira. Las ocupaciones de unos y otros eran variadas: estancieros, miembros de ayllus, hacendados, laneros, abigeos y algunos delincuentes que usaban la región como guarida. En términos raciales, se trataba de indios o mestizos, algunos eran *medio indios*, y otros eran indios en algunas ocasiones y mestizos en otras. Los aliados más importantes de Berveño eran los miembros de la familia Arredondo, que se identificaba a sí misma como hacendada y que residía en Haquira (Valderrama y Escalante 1981).

De 1921 a 1923, la lucha de los estancieros por obtener los títulos legales de sus ayllus desató la confrontación contra Berveño y sus aliados. Legalizar los pastos colectivos de un ayllu, redenominándolo como comunidad indígena, era una opción ofrecida por la Constitución de 1919, llamada de la Patria Nueva. Así legalizadas, las praderas colectivas podían ser protegidas de los propieta-

---

65. Luis Felipe Aguilar en *El Sol*, 31 de octubre de 1923, p. 3.

66. Acerca de los vínculos entre los estancieros de ayllus y el Comité Tawantinsuyu, véase *El Comercio,* Cusco, 15 de febrero de 1923, sin número de página. Citado en Deustua (1984: 86).

rios privados, como Berveño, acostumbrados a practicar sin ninguna restricción la usurpación de las propiedades de los ayllus. En ese entonces, los pastizales (donde se criaban ovejas y alpacas) eran tierras fuertemente disputadas, dado que la lana era la principal fuente de ingresos monetarios en las Provincias Altas. Esta región entró en un periodo de gran inestabilidad, cuando los precios de las lanas se desplomaron a consecuencia de la crisis en el comercio internacional provocada por la primera guerra mundial (Orlove 1977; Jacobsen 1993). Pero la lucha indígena no solo fue por la tierra. A la par que batallaban por los títulos legales, los estancieros condujeron también campañas de alfabetización que llevaron inclusive al encarcelamiento de un maestro que se identificaba como indio y trabajaba en la escuela local construida por los miembros del ayllu (Valderrama y Escalante 1981: 15).

En efecto, los principales líderes indígenas eran personas alfabetizadas y, como Huarca, Zaico y otros ya mencionados, prósperos propietarios de grandes rebaños. Por lo menos dos de ellos (Fortunato Mendoza y Crisóstomo Molina) habían viajado a Lima, donde se entrevistaron con autoridades del gobierno central para denunciar las invasiones de tierras. Crisóstomo Molina había inclusive financiado su viaje mediante la venta de uno de sus toros.[67] El tercer líder fue Esteban Huillcapacco, de quien la tradición local dice que fue entregado de niño como sirviente a la familia de un tinterillo, quien lo crió y le enseñó a leer y escribir. De regreso a Haquira, se convirtió en un próspero estanciero. Los estancieros estaban respaldados por un grupo de *kuraqkuna*, autoridades tradicionales quechuas, dos de las cuales ostentaban los cargos de teniente gobernador y agente municipal y, como tales, eran representantes locales del gobierno en el momento del enfrentamiento (Valderrama y Escalante 1981: 14).

Como parte de su lucha, los líderes estancieros de los ayllus se comunicaron permanentemente con las autoridades centrales de la ciudad del Cusco. En 1922, Molina y otros ocho miembros de ayllus enviaron una carta al Patronato de la Raza Indígena, y otra al prefecto del Cusco, Belisario Godoy. En estas misivas denunciaban a las autoridades locales, quienes, señalaban los autores, ignoraban sus "reclamos concretos" y apoyaban a los hacendados y, más específicamente, a Briceño.[68] En respuesta a sus reclamos, el Patronato mandó a llamar a Berveño y censuró su conducta abusiva. Al enterarse de esto, los hacendados de Haquira procedieron a intimidar a la *indiada* y mataron a Esteban Huillcapacco,

---

67. Archivo Departamental del Cusco, Fondo Óscar Zambrano (de aquí en adelante, ADC, OZ), legajo 188, 1923.

68. *El Sol*, 15 de febrero de 1922, p. 2; y Archivo Corte Superior de Justicia del Cusco (de aquí en adelante CSJC), causa 1054, 1922. "Denunciando atropellos y explotaciones piden garantías". Firmado por Crisóstomo Molina, Vicente Huillca, Andrés Alvis, Teodoro

uno de los estancieros líderes del distrito.[69] Seguidamente, otro dirigente, Fortunato Mendoza, publicó (y firmó) una acusación contra los hacendados de Haquira en la prensa local. Concluyó el artículo dirigiéndose a las autoridades del gobierno central: afortunadamente, decía, el advenimiento de la Patria Nueva significará el final de la era de los gamonales.[70]

En 1923, en ambos distritos se intensificó el conflicto. En Haquira, las fuerzas de los estancieros ocuparon la plaza de Armas del distrito en el mes de julio, algo que los hacendados interpretaron como una declaración de guerra interracial. Los indios estaban "nombrando sus propios oficiales" y "aclamando a Tawantinsuyu, llamando a la muerte de los blancos", según sostenían los hacendados.[71] Al mismo tiempo, Molina y Mendoza organizaban mítines activamente y recolectaban fondos para solventar los gastos de titulación de sus comunidades indígenas.[72] En el vecino distrito de Quiñota, el año de 1923 se inició con las disputas por tierras agrícolas entre Berveño y los estancieros. Este incidente dio lugar a un enfrentamiento armado.[73] El 13 de setiembre, Berveño tomó prisionero a un hombre llamado Huamaní y lo acusó de usurpar la representación del gobierno y de autonombrarse como autoridad local.[74] Once días después, Berveño fue asesinado.[75] Las autoridades capturaron a Molina y a otros dirigentes de Quiñota, pero Mendoza, que era de Haquira, logró escapar y esconderse. Su familia fue torturada, violada y asesinada.[76] Desde su escondite,

---

Kula, Leandro Alvis, Esteban Masi y Jacinto Gómez (documento trascrito y publicado en Valderrama y Escalante 1981: 135-137). A pesar de que en esta comunicación, Alvis (quien también era teniente gobernador de Quinota) se autoidentificaba como indígena, en el siguiente juicio contra los supuestos asesinos reivindicaba una identidad mestiza, revelando de esta manera la cualidad relativa de las identidades regionales (ADC, OZ, legajo 188, 1923).

69. Natividad Huilcapaco, la hija de Esteban, denunció el crimen en una comunicación a los jueces del Cusco. En ella denunciaba a las autoridades como cómplices de la muerte de su padre. ACSJC, causa 648, 1922, «Pide juez y comisión *ad-hoc*». Publicado en Valderrama y Escalante (1981: 45).

70. *El Sol*, 28 de junio de 1922, p. 2.

71. *El Comercio*, Cusco, 27 de enero de 1923, p. 3; y 15 de febrero de 1923, p. 3. Citado en Deustua (1984: 82). Véase también ACSJC, causa 15, 1923, «Contra Pedro Cruz, Manuel Layme y otros por motín, asonada y ataque a mano armada en Haquira», en Valderrama y Escalante (1981: 21).

72. ADC, OZ, legajo 188, 1923.

73. Ibíd.

74. Ibíd.

75. Ibíd.

76. El documento "Denuncian la comisión de varios atroces crímenes" fue firmado por Mendoza y enviado a la Corte Superior del Cusco. En Valderrama y Escalante (1981: 38-44).

escribió tres cartas en diciembre de 1923, un mes después de la masacre de sus parientes y amigos, remitiendo una de ellas a la prensa local, mientras las otras dos eran oficios dirigidos a las autoridades de la ciudad del Cusco (Valderrama y Escalante 1981: 43).

En su carta pública, Mendoza negó que los haquireños hubieran participado en el asesinato de Carlos Vidal Berveño, y acusó abiertamente al subprefecto y al alcalde de asesinar a los haquireños en represalia por este asesinato. Dirigiéndose al fiscal del tribunal en el Cusco, le interrogaba acerca del por qué, si ellos en efecto habían matado a Berveño, no eran juzgados y castigados de acuerdo a las leyes. "¿Ya no somos considerados peruanos por las leyes de la nación?" —le preguntaba al magistrado—, poniendo de manifiesto que, en vez de juzgarlos, las autoridades los habían castigado físicamente y habían terminado por asesinarlos.[77] En otras palabras, Mendoza se unía a los otros dirigentes indios cusqueños en sus refutaciones acerca de las sublevaciones indígenas:

> [...] también sabemos que se habla de supuestas sublevaciones y peligrosos indígenas, lo cual es falso de toda falsedad e inventado por los gamonales que nos oprimen [...] con el exclusivo propósito de [...] buscar disculpa a sus abusos, a sus explotaciones, a sus crímenes [los reto] a que nos demuestren un solo caso concreto de sublevación o siquiera de amenaza individual o colectiva; no podrán hacerlo nunca porque jamás hemos intentado nada de eso, por mucho que frecuentemente se nos acuse y ca-lumnie de espeluznantes levantamientos.[78]

El comunicado de Mendoza no era de ningún modo un manifiesto por la reins-tauración del imperio incaico. Sí se trataba, en cambio, de una seria denuncia de los crímenes cometidos por las autoridades provinciales y de una contundente afirmación de la falsedad de los testimonios de sus adversarios. En diciembre de 1923, el mes en que se hizo pública la carta de Mendoza, empezó el proceso para juzgar a los supuestos asesinos de Berveño, que se prolongó hasta 1928.

La atmósfera en los ambientes de la élite cusqueña debe haber estado teñida de emociones contradictorias, a caballo entre los sentimientos antigamonales y el pánico contra los indios. En su seno, los defensores indigenistas afirmaron su doctrina en contra de los gamonales e implícitamente justificaron a los indios, absolviéndolos de toda culpabilidad. Muchos meses antes de la muerte de Berveño, Luis Felipe Aguilar había absuelto de forma perentoria a los indios: "yo

---

77. La carta fue publicada en *El Sol*, 7 de diciembre de 1923, p. 3, y en *El Comercio*, 19 de diciembre de 1923 (la última citada en Deustua 1984: 84).

78. *El Sol*, 17 de diciembre de 1923, p. 3; *El Comercio*, 19 de diciembre de 1923. Citado en Deustua (1984: 84).

que reconozco sus defectos raciales los justifico como defensa individual contra enemigos actuales".[79] Los indigenistas liberales no percibían la efervescencia regional como un enfrentamiento entre los indios organizados políticamente y las autoridades provinciales, en el que aquellos cuestionaban la legitimidad de estas para representar al gobierno. En cambio, argumentaban los indigenistas, la violencia regional era producida por el antagonismo natural entre dos tipos racialmente opuestos, los gamonales y los indios.

La interpretación implícita de los indigenistas sobre la muerte de Berveño apuntaba a que el gamonal había provocado la ferocidad de los indios. Desde este punto de vista, la dimensión política del conflicto desaparecía, como también los autoidentificados políticos indígenas, que repetidamente[80] habían enviado comunicaciones a los periódicos y al Patronato explicando que ellos no se estaban rebelando. Los políticos indígenas fueron reducidos a seres feroces, impulsados por sus instintos de autodefensa. Los modernos indigenistas liberales no estaban equipados en términos históricos —intelectuales o emocionales— para comprender un programa político que incluía a líderes indígenas articulados. Por el contrario, su bagaje conceptual les impedía darse cuenta del hecho de que los líderes indígenas insurgentes podrían ser lo que Guha denominó: "sujetos de su propia lucha" (Guha 1983: 4). Desde su perspectiva, un indio "civilizado" que empleaba un razonamiento moderno para reclamar su ciudadanía nacional era una imposibilidad. Guiados por esta idea y por su deseo de proteger a los indios, los indigenistas liberales se embarcaron en una campaña proindia e inclusive pagaron con su dinero las fianzas de los inocentes prisioneros. Félix Cosio condujo la defensa legal de los indios acusados, declarando que lo hacía "más que por un deber profesional, por un sentimiento de piadosa humanidad, para ayudarlos dentro de lo posible y de los medios lícitos para que recuperen su libertad perdida".[81] Cosio, al igual que Aguilar y muchos otros indigenistas, estuvo guiado por sus ansias de justicia social y por su conocimiento de criminología

---

79. *El Sol*, 8 de agosto de 1922, p. 3.

80. El 9 de marzo de 1926. Félix Cosio pagó una fianza a favor de Mariano Quispe; hizo lo mismo en agosto del mismo año a favor de Carlos Mollco; Nicanor A. Dueñas pagó la fianza de Mariano Huillca el 16 de agosto de 1926; a la siguiente semana, Alberto A. Salas hizo lo propio por Agustín Gómez; Luis Felipe Paredes abonó la fianza de Crisóstomo Molina y su esposa el 12 de noviembre de 1926. Todas estas personas habían sido acusadas por el asesinato de Berveño ("Fianzas" en ADC, OZ, legajo 195, 1926).

81. "Carta de Félix Cosio al Tribunal Correccional", del 14 de mayo de 1926, en ADC, OZ, legajo 195, 1926. Dos años antes, este abogado había sido nombrado juez oficial en los casos relativos a la muerte de Huarca y Alencastre. Dadas las poco claras circunstancias de ambas muertes, Cosio no aceptó el nombramiento y fue elogiado por sus "ideas humanitarias y por [ser] un magnífico e impecable juez". *El Sol*, 19 de octubre de 1921, p. 2.

positiva, que enseñaba que el crimen puede ser efectivamente reprimido y la sociedad protegida mediante el control del ambiente y de los factores sociales que inducían la conducta desviada (Poole 1990: 352). Desde su perspectiva, el crimen contra Berveño había sido provocado por las propias acciones de este; al asesinarlo, los indios solo estaban tomando la justicia en sus propias manos.[82] Se aceptaba que lo habían hecho ferozmente, pero no que eran responsables de sus actos. Ignorar su falta de responsabilidad (racial) era un tremendo error del sistema legal nacional, el mismo que trataba a los indios como individuos civilizados, sin que obviamente lo fuesen. Para proteger a la sociedad, los indios tenían que ser civilizados —no castigados—, y los gamonales, sometidos a control.

Pero el juez no aceptó esta interpretación. En septiembre de 1927 sentenció a los indios acusados de la muerte de Berveño a seis años en prisión.[83] Félix Cosio apeló la sentencia. Su argumento era que los indios habían atacado a Berveño bajo el influjo de "una sugestión tumultuaria, involuntaria, y de efervescencia popular". Esto disminuía sus responsabilidades y fue legalmente considerado como una circunstancia atenuante. El abogado presentó a los indios como seres irracionales, guiados por instintos cuasi-animales, que se estaban defendiendo en una situación de extremo abuso. Durante los días siguientes, otros abogados defensores argumentaron en contra de la sentencia, sosteniendo que a consecuencia de los abusos de Berveño, "nació en todas las familias indígenas [...] la emoción violenta del terror [que estalló] en una reacción defensiva súbita e irreflexiva [...] los indios se emborracharon y atacaron [...] enfatizando sentimientos de furia [contra su verdugo] que hacia peligrar la vida de los pobres indios".[84] Resumiendo su estrategia, Cosio publicó un artículo titulado "Una fórmula legal conveniente":

> Esas sugestiones tumultuarias naturalmente tienen que ser más posibles [...] en las muchedumbres menos cultas, en las que están más próximas a su tradición gregaria,

---

82. Luis E. Valcárcel escribió un cuento ("Ensañamiento") que da la impresión de haberse basado en versiones sobre la muerte de Berveño. La narración del escritor tiene muchas similitudes con la información que reuní acerca de la "causa criminal" descrita en ADC, OZ, legajo 188, 1923, y legajo 195, 1926. El texto finaliza justificando implícitamente el asesinato de un gamonal que había matado indios con el objeto de ampliar su propiedad y riqueza. Véase Varlcárcel (1975: 68-70).

83. El razonamiento fue que si bien los acusados eran "indios semi-civilizados y analfabetos", las infracciones eran serias, habían sido "planificadas con premeditación" y revelaban la naturaleza feroz y socialmente peligrosa de los actores del crimen. "Sentencias y conclusiones", ADC, OZ, legajo 195, 1926.

84. Firmado por los acusados Leoncio Olazábal, César A. Muñiz, y Luis Sueldo Guevara (ADC, OZ, legajo 195, 1926).

> en los centros rústicos donde la solidaridad se manifiesta en el primordial sentimiento de defensa común ante la hosquedad de la naturaleza y ante la fiereza de los sojuzgadores de sus más preciados derechos. Los indios de nuestras serranías serán los grupos más susceptibles de estos delirios colectivos, tensionados con la brutalidad de sus explotadores y excitados por algún agitador que provocará el estallido morboso de su ira.[85]

Esta interpretación es ciertamente racista desde un punto de vista de finales del siglo XX. Sin embargo, en los años 20, representó una alternativa frente a los criminalistas conservadores de la escuela clásica, quienes consideraban que todos los hombres eran iguales ante la ley. Al rechazar la "circunstancias atenuantes", los criminalistas clásicos argumentaban que el castigo debía corresponder estrictamente a la naturaleza del crimen (Gould 1996: 170). En cambio, Cosio y sus colaboradores ponían énfasis en las causas sociales y ambientales del homicidio, antes que en una evaluación del castigo en términos del delito cometido. Su defensa puede haberse inspirado en las enseñanzas de Enrico Ferri. De gran influencia entre los criminalistas peruanos (Poole 1990), Ferri había argumentado que el principio fundamental del derecho penal era considerar la personalidad del criminal, "en lugar de la gravedad objetiva del crimen", y por tanto, "las sanciones penales tenían que adecuarse a la personalidad del individuo" (Ferri 1911, citado en Gould 1996: 171). Tomar en cuenta las causas sociales en vez de la naturaleza del crimen era una posición liberal bienintencionada, la cual, sin ninguna sorpresa, quería que se considerara el status racial y, en este caso específico, la inferioridad de los indios.

La defensa de Cosio sugería que cualquier sanción para los culpables debía basarse en las "circunstancias específicas" de los criminales indios. Finalmente, los criminalistas indigenistas "proindígenas" interpretaron lo que puedo haber sido un movimiento social conducido por líderes indígenas alfabetizados bajo la bandera del Comité Tawantinsuyu, como una acción irracional y desesperada de masas patológicamente oprimidas, guiadas por instintos y en ningún caso por una política racional. Crisóstomo Molina, Esteban Huillcapacco y Fortunato Mendoza fueron totalmente ignorados en tanto políticos; en cambio, fueron presentados como víctimas del gamonal Berveño y sus aliados. Estando en prisión, no tenían más alternativa que aceptar esta representación. En un documento firmado por Molina se lee: "La sentencia es infamante para todos nosotros, infortunados seres bajo la denominación de 'raza indígena' que forman la mayoría de la región".[86]

---

85. *El Sol*, 28 de julio de 1929, p. 2.

86. "Defensa de Lucas e Ignacio Gómez", 2 de abril de 1928; "Queja de la sentencia", 4 de abril de 1928. En ADC, OZ, legajo 195, 1926.

La documentación legal para este caso está incompleta y por ello no pude hallar el resultado final del proceso. Es probable que las sentencias de los indios fueran reducidas, a juzgar por el Código Penal promulgado en 1924, el cual muestra huellas de alguna influencia indigenista. Empleando la noción de "circunstancias atenuantes", este nuevo código calificó a los indios como "semi-civilizados, degradados por la servidumbre y el alcoholismo". Recomendaba que los jueces tomaran en cuenta su "grado de desarrollo mental, su nivel cultural y sus costumbres". Por tanto, debían proceder a sancionar a los indios "prudencialmente".[87] Este argumento fue fundamental para la defensa de los culpables de la muerte de Berveño. Si bien puede haber reducido sus sentencias individuales, modificó también el curso de su lucha social en pos de una plena ciudadanía india. En contraste con los primeros años 20, cuando declarar en público la condición de indio pudo suponer una autoafirmación en términos políticos y hasta un desafío, en las décadas siguientes la indianidad perdió este potencial. El término "indio" fue reducido a un insulto y los tribunales devinieron en prácticamente el único espacio público donde un cusqueño indígena se proclamaba "indio", con el único objetivo de evitar una plena responsabilidad por sus acciones (y así disminuir sus sanciones), recurriendo a afirmaciones legales sobre su carencia de esa libertad esencial, propia de las personas civilizadas, conocida en la jerga legal como "libre albedrío" (Poole 1990). El Código Penal de inspiración indigenista disfrutó de una larga vida. Un grupo de jueces limeños lo empleaba todavía en los años 80 para "ayudar" a un joven inmigrante a Lima y proveniente de una "comunidad campesina". Al minimizar su culpabilidad, los jueces lo "consideraron un indio semi-civilizado y redujeron su sentencia a dieciocho meses".[88]

La producción historiográfica de las rebeliones indígenas mesiánicas

En 1967, el historiador francés Jean Piel publicó un análisis de lo que él consideraba "una de las primeras turbulencias en medio de la inmensa tempestad agraria que remeció los Andes durante este periodo" (1967: 395). El tema de estudio

---

87. Código Penal, artículo 45, p. 15. La criminología positiva no era un interés exclusivamente indigenista. En 1925, el abogado Víctor J. Guevara —hacendado cusqueño y antiindigenista— exigió un nuevo código civil que considerase la condición especial del "indio iletrado [...] el que dada su presente idiosincrasia es una persona jurídica incompleta, cuya deficiencia debería ser considerada por el Código Civil para protegerlo de errores y desgracias [...] lo mismo que en el caso de los menores legales". *El Sol*, 5 de diciembre de 1925, p. 3.

88. El ejemplo fue empleado por Fernando de Trazegnies (1993: 13-57).

fueron los eventos que rodearon a la muerte de Domingo Huarcca en Tocroyoc, Espinar. Piel consideró su trabajo como "el inicio de las contribuciones al análisis histórico de una de aquellas sublevaciones que ocurrieron en la sierra sur del Perú, en Cusco y Puno, entre 1920 y 1930".[89] Su análisis vincula el discurso incaísta de Leguía con el renacimiento entre los campesinos de ideologías míticas andinas latentes:

> Entre el campesinado andino, los temas incaicos impensadamente exaltados por el gobierno y por la oposición [los indigenistas radicales] comunicaron una esperanza: la del renacimiento mítico de la "nación" andina. Este *ímpetu mesiánico* puede ser percibido en cada una de las rebeliones indígenas desde el siglo XVI hasta el XVIII (particularmente en la de Túpac Amaru), y *parece perdurar* inclusive hasta el presente. Se *basa en* [...] *mitos* tales como el de Inkarri [...]. No es una coincidencia que, al mostrar su ira en un día particular de 1921, los manifestantes (en Tocroyoc) gritaban "¡Viva el Tawantinsuyu!" [...]. Este no fue solo el resultado de una astuta apropiación indígena de un tema utilizado por el gobierno en su propaganda oficial, sino *sobre todo fue un grito de protesta mediante el cual una cultura despreciada, una cultura que ha sido sistemáticamente perseguida desde tiempos coloniales, se reconoce a sí misma* [...]. *Representaba la promesa, más allá de las punas de Tocroyoc, de que la rebelión se extendería a otras punas y a otras montañas del antiguo Imperio Incaico. Ese Imperio que retornaría en efecto en los años siguientes* (1967: 396-397, énfasis mío).

Mis cursivas delatan el énfasis de Piel en la idea de que una cultura andina inmemorial se encuentra detrás de la "rebelión india" de Tocroyoc. En la sección anterior he argumentado que los conceptos raciales de los indigenistas hicieron imposible ver a los indios como líderes políticos. De modo similar, si bien portando un bagaje conceptual diferente, el análisis de Piel, a partir de una noción esencialista de cultura, le impide ver el despliegue de unas modernas tácticas

89. Piel (1967: 377) señala sorprendido que estos sucesos nunca habían sido estudiados y atribuía esto al hecho de que los actores de las rebeliones fueran indígenas y a que las fuentes fueran escasas o simplemente inexistentes. La falta de fuentes lo condujo a Tocroyoc para recopilar las memorias locales acerca de los sucesos de 1921. Adicionalmente, mencionó *El Sol* y *El Comercio*, los dos periódicos cusqueños, como fuentes de su estudio (1967: 385), si bien no los citó. Sobre la falta de estudios previos, le sorprendió que el importante historiador Jorge Basadre dedicara tan solo tres líneas de su obra a analizar las rebeliones (1967: 377). Más tarde, Basadre le contestaría, en otro contexto, señalando que este vacío historiográfico podría deberse al hecho de que los sucesos no fueran suficientemente importantes y quizás ni siquiera fueran rebeliones, por lo que fueron inclusive ignorados por los estudiosos locales, como Luis E. Valcárcel (en el Cusco) y Emilio Romero (en Puno). Ver: Basadre (1971: 20). En un giro intelectual interesante, los sucesos políticos de los años 60 y 70 terminarían por garantizar su importancia a las "rebeliones" de los 20.

políticas llevado a cabo por los indígenas. Él describe la personalidad de Huarca como la de un moderno líder andino, señalando que sirvió en el ejército, que estaba alfabetizado (ya que había asistido a la escuela hasta "un grado avanzado"), que había viajado a Lima y que estaba en contacto con otros políticos regionales indígenas. A pesar de ello, la visión que tiene Piel de los campesinos andinos como víctimas y de su cultura como mesiánica —y, por tanto y de acuerdo a su punto de vista, fuera de la modernidad— tiñe su interpretación final de lo que sucedió en Tocroyoc:

> En 1921, la comunidad de Tocroyoc es víctima de las autoridades administrativas, víctima de los grandes terratenientes, víctima de los intermediarios de Yauri y Ocoruro [...]. Además, la comunidad es víctima de una situación económica desfavorable. No falta nada para movilizarse tras el programa de su personero Domingo Huarca. Agreguemos a esto una situación colonial que de hecho relega todo lo que es indio al mundo inferior de la casta despreciada, y provoca en respuesta una voluntad de violencia, sumergida pero latente, *que tan solo espera manifestarse de cualquier forma más o menos mesiánica. Todo está en su lugar para rebelarse* (1967: 400-401, énfasis mío).

Piel introduce su estudio con una descripción de la situación económica y de las políticas de la Patria Nueva; sin embargo, cuando gira hacia Tocroyoc, su lente analítico es de escala local. Es por ello que las históricas desavenencias políticas involucradas en la negociación triangular entre los dirigentes locales del Comité Tawantinsuyu, los subprefectos y el prefecto Bernardino Godoy —que estuvieron, considero, vinculadas a las políticas presidenciales— se encuentran ausentes en su análisis. El dirigente local Nazario Zaico, que también era el secretario general de la rama cusqueña del Comité Tawantinsuyu, no aparece en la interpretación de Piel. Domingo Huarca, antes que ser un activo miembro del Comité fue, en palabras del historiador francés, "un *caso prototípico* de esos caciques indios que han *sobrevivido* a los periodos colonial y republicano en el Perú". De manera similar, ignorante de las actividades políticas locales del Comité Tawantinsuyu, Piel interpretó las vivas que los indígenas dieron al Comité Tawantinsuyu como milenaristas (y, desde su punto de vista, prepolíticas). La "rebelión de Tocroyos" —que reduce al "intento de Huarca"— fracasó, concluye, porque:

> [...] a pesar de sus contactos con el exterior, el movimiento de Tocroyoc permaneció como esencialmente local en sus objetivos, que levantó a los miembros de ayllus solo contra sus vecinos y explotadores más próximos. Más allá de esto [los seguidores de Huarca], las invocaciones por el Tawantinsuyu significaron que [el movimiento] estaba condenado a avizorar sus objetivos mayores, de largo plazo, en una forma mítica (1967: 403).

Visiones de "campesinos locales" atrapados en un pensamiento mítico —crucialmente incompatible con una política moderna—, dan forma a este estudio, que apareció en 1961, dos años después de que otro historiador, Eric Hobsbawm, hubiese publicado *Primitive Rebels*. En esta obra Hobsbawm caracteriza a los campesinos como prepolíticos, los mismos que Piel considera mesiánicos, y ambos, a un tiempo, perciben como "localistas".

Después del breve estudio de Piel, los "sucesos de Tocroyoc" y Domingo Huarca se convirtieron en una referencia reiterada en los análisis de la historia regional del Cusco. Estos análisis mencionan las rivalidades políticas entre algunos subprefectos y los representantes del gobierno, ya sea el prefecto del Cusco o el Patronato de la Raza Indígena (Burga 1986; Rénique 1991; Glave 1992). Sin embargo, para ese entonces, los investigadores ya habían definido los eventos de los años 20 en el Cusco como "rebeliones" y, en algunos casos, inclusive como "rebeliones mesiánicas". La tradición historiográfica que siguió a Piel se conectó con la versión de los eventos promovida por los subprefectos de las Provincias Altas y desatendió a los desmentidos de los indios sobre el carácter de "rebelión" de sus luchas. En consecuencia, tal tradición no interpretó los sucesos como parte de una búsqueda indígena alternativa, que implicaba forzar al Presidente a desarrollar su voceada retórica proindia y a poner al día, gradualmente, una imagen alternativa de la nación en la que los indios pudieran, sin dejar de ser indios, llegar a ser ciudadanos plenos. Por el contrario, los acontecimientos fueron presentados como rebeliones y, por lo tanto, como dirigidos en contra del Estado. Irónicamente, los autores de la versión académica de los años 60 y 70, que le negaron un status político moderno a los esfuerzos de los indígenas de los años 20, eran activistas procampesinos radicales. No quiero excluirme a mí misma del grupo. Yo también contribuí a reproducir esta visión supuestamente procampesina de la cultura andina, explícita o implícitamente, como estudiante en las clases de antropología y como activista en los eventos políticos.

Wilfredo Kapsoli, un historiador y profesor de la Universidad de San Marcos en Lima, se encuentra entre los primeros académicos peruanos que argumenta sobre el carácter mesiánico de las supuestas rebeliones de los años 20. En 1967, Kapsoli y otros publicaron una revista político-académica titulada *Campesino*, la misma que estaba vinculada políticamente con la Confederación Campesina del Perú. Tal como analizo en el cuarto capítulo, los años 60 fueron tiempos de una intensa organización izquierdista en el campo. De acuerdo con el historiador peruano Luis Miguel Glave, *Campesino* proveía una plataforma académica para que los historiadores escribiesen "principalmente sobre movimientos campesinos, el tópico que legitimó a la historia como una disciplina políticamente útil para la práctica de los militantes que luchan por revolucionar

el campo" (1996: 17). *Campesino* se publicó hasta 1975, y dos años después, Kapsoli publicó *Los movimientos campesinos en Perú, 1879-1965*. Este libro supuso la primera presentación comprehensiva de los movimientos campesinos en el Perú. De manera significativa, su análisis alcanzaba hasta el año 1965, un año central para la movilización política campesina. Siguiendo la línea de razonamiento de Piel, Kapsoli consideraba que el "milenarismo" había dado forma a la lucha de Tocroyoc y a la lucha política de los colonos de la hacienda Lauramarca. En sus propios términos:

> La conciencia campesina afloró mostrando su propia ideología: los Apus, los Auquis, el Tawantinsuyu, el Inti, los Incas. En suma la cosmogenía [sic] andina fue el movimiento subjetivo que impulsó los movimientos campesinos [...]. Allí donde las fuerzas productivas mantenían sus formas arcaicas y primitivas, esta ideología milenarista mostró mayor fuerza y proyección" (1977: 63).

Inspirados en el marxismo, autores como Kapsoli consideraron las "fuerzas productivas" de la economía campesina como precapitalistas y, por tanto, insuficientes para producir una "conciencia campesina". No obstante, los campesinos andinos podían todavía ser rebeldes: su conciencia provenía de su propia ideología milenaria. Por aquel entonces, esta fue una atrevida reformulación del marxismo ortodoxo, que reducía la ideología a una falsa conciencia. Sin embargo, en esta interpretación, el "mesianismo" —que no intento desechar aquí— dejó de lado abundante información que señalaba que los campesinos andinos tenían también objetivos muy pragmáticos, en particular en el caso de Lauramarca. El propio Kapsoli presenta la siguiente información, que sin embargo se negó a analizar. Liderados por Francisco Chillihuani, "activo delegado en el congreso indígena del Comité Tawantinsuyu", los "campesinos milenarios" de Lauramarca habían reclamado una jornada de ocho horas, salarios (en lugar de trabajo gratuito) y la revisión de los títulos de propiedad de la hacienda (Kapsoli 1977: 70). Inclusive organizaron una forma innovadora de protesta: se negaron a vender su lana al hacendado e hicieron tratos directos con los representantes de lo que ahora llamaríamos una compañía transnacional: "Sin que los Saldívar puedan evitarlo, [...] todas las lanas de Lauramarca las llevan a vender los indios a Checacupe y a Sicuani" (Kapsoli 1977: 70). Ahí ellos vendieron su lana a representantes de firmas comerciales inglesas.

Muchos años después, otro historiador residente en Lima, Manuel Burga, presentó una documentación adicional que confirma el éxito de los líderes de Lauramarca para conectarse directamente con comerciantes de lana, eludiendo la intermediación del hacendado: "La conquista de los indígenas fue particular: fue una manera muy original de romper con los constreñimientos precapitalistas

impuestos por el sistema de las haciendas en el sur del Perú" (Burga 1986: 501). Subordinando este aspecto de la lucha, Burga ofreció una de las más elaboradas interpretaciones de las "rebeliones" como "un proyecto utópico que emergió de la imaginación popular indígena", descartando el tema de la restauración del imperio incaico como un invento de los terratenientes:

> La realidad y la imaginación se mezclan en las mentes terratenientes, en un esfuerzo por dar coherencia a una ficción que ellos querían convertir en programa político de los indígenas: la restauración del Tawantinsuyu [...]. La restauración nativista era más bien un producto de la imaginación: los terratenientes lo sabían muy bien, pero ¿acaso los campesinos podían hacer estas mismas distinciones con una precisión semejante? Para un campesino, marginado de los derechos ciudadanos, apegado a sus costumbres, tradiciones y lengua, que escuchaba rumores [acerca de la restauración del Tawantinsuyu], la ficción terrateniente les podría parecer lógica, necesaria, hasta un bello propósito (1986: 477).

Sorprendentemente, Burga creía que los campesinos eran incapaces de distinguir entre su verdadera realidad y la versión inventada por los terratenientes. Incapaz de reconciliar la modernización con la utopía, Burga prosiguió con su interpretación de los eventos: los campesinos indígenas aceptaron la invención de los terratenientes y la desarrollaron en una visión utópica, la restauración milenarista del Tawantinsuyu. Este proyecto, remarcó Burga, era diferente del proyecto del Comité Tawantinsuyu, al que consideraba una propuesta política moderna elaborada por líderes no-indígenas (1986: 497).

La definición esencialista que elaboraron los indigenistas de los años 20 sobrevivió en la década del 80 bajo otra noción igualmente esencialista, la de "cultura campesina", que sostenía lo contradictorio de la caracterización simultánea de los andinos como políticos modernos y, a la vez, especialistas en rituales locales que movilizaban símbolos culturales en sus actividades políticas. Estas dos posibilidades se excluían entre sí; los indios mesiánicos no eran viables como líderes modernos en términos teóricos.[90] Si bien gozó de popularidad entre los intelectuales y los activistas no-indígenas, la manera como condujeron los líderes indígenas sus actividades políticas refutaba la oposición conceptual entre una "ideología andina" y una política moderna. En Lauramarca, por ejemplo, importantes líderes locales eran también especialistas en rituales andinos y, lejos

---

90. Una de las últimas interpretaciones donde se contrapone la política moderna a las ideologías del mesianismo andino provienen del prolífico historiador Luis M. Glave. Al analizar el caso de Tocroyoc, afirma: "Los campesinos actúan dentro de un patrón de comportamiento guiado por el simbolismo y por ideologías mesiánicas más que a través de expresiones políticas o militares" (1992: 246-247).

de ser contradictorias, ambas actividades eran compatibles e inclusive necesarias (Eloy Neira, comunicación personal; Gow 1981). De igual modo, en la lucha política que terminó con la muerte de Berveño, por lo menos participaron dos especialistas en rituales: el teniente gobernador y el agente municipal, esto es, dos individuos que también eran representantes del Estado (Valderrama y Escalante 1981: 14).

Provistos de un concepto ahistórico de la cultura andina (definida como "campesina") y de una rígida interpretación marxista de la conciencia de clase, los intelectuales procampesinos de los años 60 renovaron la historia de las autoridades antiíndias de los años 20, presentando la situación política rural de ese tiempo como una historia de rebeliones *campesinas*. Es cierto que la nueva interpretación radical introdujo modificaciones. Al analizar las muertes de Domingo Huarca y Leopoldo Alencastre, los intelectuales izquierdistas no hablaron de la "ferocidad" de los indios sino de su "milenarismo cultural", una forma de conciencia de clase campesina y de "resistencia". Sin embargo, en esta nueva interpretación, desaparecieron los escritos de los días en los cuales los indios refutaban los cargos de rebelión. Inclusive los historiadores que cuestionaban la realidad de las rebeliones, como Flores-Galindo, descartaron los escritos de rechazo a las rebeliones como falsificaciones en contra de los indios. A mi modo de ver, esto tiene una gran trascendencia, puesto que revela una adhesión, por lo menos parcial, que durante los años 60 se produce respecto a la definición racial/cultural de los indios como analfabetos —y por ende irracionales—, un argumento que había sido central en el rechazo indigenista al Comité Tawantinsuyu en los años 20.

Considerando que en los registros históricos se carecía de testimonios "en los cuales los campesinos se expresaran por sí mismos directamente", Flores-Galindo recurrió en cambio a "observar [...] en el silencio que ocultaba la vida campesina durante todo el periodo republicano: una cultura defensiva que se protegía a sí misma con mentiras o en silencio" (1986: 281). Esta afirmación contenía ecos de las representaciones indigenistas de los indios, particularmente aquellas de Luis E. Valcárcel y Luis F. Aguilar. Desde su punto de vista, los indios recurrían a las mentiras o al silencio para defenderse de sus opresores. A inicios de 1923, Aguilar había descrito al indio típico como alguien que "miente, roba y mata para defenderse a sí mismo de la conspiración social que lo agobia, lo oprime y lo aniquila" (1922: 59). Pocos años después, Luis E. Valcárcel continuaba la descripción: "cuando el indio comprendió —afirmaba— que el blanco no era sino un insaciable explotador, se encerró en sí mismo. Mantúvose silencioso, hierático, cual una esfinge" (1937: 38).

Flores-Galindo había heredado el legado indigenista de su época y había dado forma a su definición de "campesino andino" en conformidad con aquel.

Por ello, empleó imágenes sobradamente difundidas del silencio y del analfabetismo de la gente indígena, de las que implícitamente derivó una carencia de expresión escrita. A partir de ahí negó la credibilidad de los comunicados que los indios alfabetizados escribieron afirmando la no-existencia de las "rebeliones". Es desde luego problemático, tal y como Joanne Rappaport ha señalado, privilegiar la oralidad sobre la comunicación escrita, "inclusive entre quienes generalmente no son caracterizados como participantes del mundo de la producción literaria" (Rappaport 1994: 177). Al igual que Flores-Galindo, muchos otros analistas del periodo descartaron los escritos que negaban las rebeliones, que estaban firmados por numerosos líderes que se autoidentificaban como indígenas y que se publicaron en los periódicos cusqueños. La impresión general de los intelectuales era que los indios no habían producido los comunicados. "Siempre estaban mediados por el propietario, el periodista, el juez o cualquier otra autoridad", remarcó Flores-Galindo (1986: 281). Irónicamente, durante el periodo de las así llamadas rebeliones, desechar este tipo de refutaciones escritas "porque los indios eran analfabetos" era una práctica común precisamente entre aquellos individuos a los que los líderes indígenas habían acusado de inventar la existencia de las rebeliones. Atraídos por las imágenes de los indios como seres analfabetos, silentes, la historiografía de los años 60 suprimió la información escrita producida por los líderes locales.

Conclusiones

A pesar de sus esfuerzos, a los líderes políticos indígenas se les impidió el representarse a sí mismos. En una situación similar a la que presenta Gayatri Spivak (1988a) en su análisis de las representaciones subalternas en la India, los intelectuales indigenistas hablaron finalmente en el lugar de los líderes indígenas durante los años 20, tal como harían los marxistas en los 60, expresando al hacerlo sus propias agendas políticas. Sin embargo, a diferencia de la situación presentada en el análisis de Spivak —en la que los subalternos *actuaron*, pero no hablaron—, los autoidentificados líderes indígenas del Cusco actuaron *y* hablaron acerca de sus acciones. Su lucha, tanto escrita como física, les dictó un camino racial y de clase distinto para sí mismos. El proyecto del Comité Tawantinsuyu vio en la alfabetización el medio que permitiría que los ciudadanos indios participaran en la vida política nacional como campesinos, comerciantes, estancieros o profesionales, sin verse obligados a convertirse en mestizos. Desde este punto de vista, los indios alfabetizados quedaban oficialmente investidos como portadores de una identidad indígena. En los años 20, esta propuesta se oponía a los proyectos nacionales dominantes y a su política racial acerca de la indianidad,

que asumía que los indios que sabían leer y escribir estaban destinados a convertirse en mestizos. Si bien los indigenistas liberales podrían haber apoyado algunas de las propuestas de Comité Tawantinsuyu, el rechazo del Comité a establecer una diferencia entre gamonales y hacendados constituyó una razón importante para la animosidad liberal hacia los indigenistas radicales. El consenso entre los liberales se estableció sobre la base de que los radicales del Comité Tawantinsuyu incitaban a los indios. En los años 60, desde la perspectiva de los políticos izquierdistas, las declaraciones escritas de los "subalternos" sobre acuerdos políticos con Leguía, el impulsor del capitalismo peruano, contradecían las imágenes que los marxistas tenían de los campesinos como una clase que se oponía al Estado. Del mismo modo, los intelectuales izquierdistas no fueron capaces de comprender la afirmación de indianidad de los líderes indígenas de los años 20 y su empleo de la cultura andina como una estrategia política moderna. Ambas cuestiones, por el contrario, fueron reformuladas en la nueva historiografía como un renacimiento inconsciente de los mitos andinos. En una significativa ironía histórica, el análisis radical de clase de los años 60 ignoró el otro proyecto radical de los años 20, que estaba destinado a crear ciudadanos indios.

¿En qué consistieron las supuestas "rebeliones"? Desde mi perspectiva, fueron lo que los insurgentes cusqueños declararon que eran: una conspiración contra las autoridades locales de las Provincias Altas, pero no contra Leguía o el Estado. Conscientes de una imprevista situación política favorable, los líderes indígenas locales de las Provincias Altas intensificaron sus actividades en tales lugares para expulsar a la camarilla política que había apoyado a los predecesores de Leguía en el gobierno. Además, estos líderes estuvieron organizados en el ámbito nacional y regional en el Comité Tawantinsuyu, cuya dirigencia indigenista radical había adoptado un proyecto de alfabetización para fortalecer la identidad indígena.

Aguilar y Valcárcel habrían desestimado mi interpretación de los indios como actores políticos modernos e inteligentes, que no estaban reaccionando irracionalmente contra los abusos de los gamonales ni siguiendo estúpidamente el adoctrinamiento del Comité Tawantinsuyu, sino que se encontraban organizándose contra sus enemigos y desarrollando un proyecto regional alternativo (y quizás uno nacional). Sin embargo, los dos indigenistas habrían estado de acuerdo conmigo sobre el hecho de que las "rebeliones" no fueron rebeliones en el sentido en el que las consideraron las autoridades locales. El mismo Aguilar dijo:

> La mayor parte de las veces las sublevaciones son reuniones donde [los indios] discuten algunos aspectos de su situación y expresan sus ideas, sin practicar ningún acto de hostilidad, libres de la presión y la presencia inmediata del hombre blanco. Los mestizos consideran estas reuniones como una amenaza, y antes de que nada

> pase, se apresuran a prevenir sus efectos imaginarios, produciendo una carnicería de indios a gran escala (1922: 28).

Valcárcel, a su vez, ofreció su interpretación de las "rebeliones" en un breve relato:

> Se había sublevado la indiada. Su rebelión se reducía a negarse a trabajar para el terrateniente. Llegaron abultadísimas las noticias del Cuzco y el prefecto alarmado mandó cincuenta gendarmes a dominar la sublevación. Los indios se habían reunido un domingo en la plazoleta del pueblo. Comían y bebían en común, recordando los pasados tiempos de sus banquetes al aire libre presididos por el Inka o por el Kuraka. ¡Estaban reunidos! ¡Conspiraban! I sin más el jefe de la soldadesca ordenó fuego. Los Indios no huyeron. Tampoco se defendían puesto que estaban inermes. Llovían balas, y comenzaron a caer las primeras víctimas (1978: 60-61).

Los dos indigenistas más elocuentes negaron la autenticidad de las rebeliones, señalando que, en muchos casos, se trataba de falsedades difundidas por los gamonales. En otras ocasiones, los conflictos, que los hubo, fueron provocados por los mismos terratenientes abusivos. Estas dudas se filtraron en los escritos de los dos historiadores peruanos más prominentes: Jorge Basadre y Alberto Flores-Galindo. En una crítica a la interpretación de Jean Piel, Basadre (1971: 20) afirmó que los sucesos denominados rebeliones habrían carecido de la dimensión que la nueva historiografía les atribuía. Hasta la fecha los historiadores locales los han ignorado, señaló. Años después, debatiendo sobre la exactitud histórica de las supuestas rebeliones y comentando las precisiones de Basadre acerca de que "el evento más importante en el siglo XX peruano fue la creciente toma de conciencia entre escritores, artistas, hombres de ciencia y políticos acerca de la existencia del indio" (Basadre 1978: 326), Flores-Galindo preguntó: "¿Sin rebeliones —reales o imaginarias— hubiera esto [esta conciencia] sido posible?" (1986: 308).

Desde el punto de vista de Flores-Galindo, el hecho de que las rebeliones fueran reales o ficticias era irrelevante en comparación con la importante consecuencia surgida del debate sobre las mismas: la notoriedad que adquirieron los indios en el discurso académico y político. Si bien estoy de acuerdo con que las rebeliones llevaron a los indios al foro político, modificaría sin embargo la afirmación de Flores-Galindo en el sentido siguiente: lo que las rebeliones hicieron fue reforzar la imagen específica, dominante, de los indios como seres analfabetos y prerracionales. Más aun, en los tribunales, los indigenistas sancionaron la idea de los indios como rebeldes irracionales, no preparados para ser ciudadanos, y así derrotaron el proyecto que el Comité Tawantinsuyu compartió con los autoidentificados dirigentes indígenas cusqueños.

Una salvedad final: no pretendo deducir de mi análisis el hecho de que los líderes del Comité local estuvieran desarrollando, de manera unánime, un proyecto político sólidamente compartido. Más bien sospecho que sus proyectos fueron heterogéneos y, posiblemente, estuvieron en conflicto hasta cierto punto. Además, estos proyectos, enfrentados o no, podrían haber sido utópicos o inclusive mesiánicos, pero en términos históricos y, por tanto, no podían ser sino modernos en términos políticos. Sin embargo, al relegar a la "cultura andina" a un espacio atemporal, la imagen dominante de "las rebeliones" reproducida en los años 60 oscureció el compromiso político de los líderes locales y los convirtió unilateralmente en "mensajeros mesiánicos" motivados por mitos y utopías. Así interpretadas, las rebeliones proporcionaron las bases históricas para estimular la imaginación izquierdista y entrever un campesinado potencialmente revolucionario, poseedor de una cultura milenaria y dirigido por líderes competentes: tenían que ser urbanos y letrados, por tanto, no-indios. De este modo fue como, durante los años 60, el "campesinado andino" surgió como un grupo que era el aliado natural (y subordinado) del proletariado urbano.

Por su parte, los líderes rurales locales buscaron pragmáticamente nuevos aliados políticos para conectar sus luchas locales con las esferas nacionales y regionales de poder. Los años 30 marcaron una nueva era política en el Perú, inaugurada por la creación de dos organizaciones políticas populistas: el Partido Comunista Peruano y el Partido Aprista. Ese mismo año, un militar, Luis Miguel Sánchez Cerro, dio un golpe de Estado contra Augusto B. Leguía y fue fraudulentamente elegido Presidente al año siguiente. Sus contrincantes fueron el líder del Apra, Víctor Raúl Haya de la Torre, y Eduardo Quispe Quispe, un "indígena puneño" del Partido Comunista (Basadre 1964). Durante la campaña electoral, los comunistas enfatizaron la identidad indígena de su candidato, al mismo tiempo que subordinaban la raza a los factores económicos. En esto seguían las enseñanzas de José Carlos Mariátegui, quien había dicho: "El problema no es racial, sino social y económico, pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo" (1981: 44-46).

Los comunistas cusqueños se unieron al discurso de sus camaradas y lo combinaron con una retórica revolucionaria con referencias a los "indios explotados".[91] En los albores del gobierno de Sánchez Cerro, atacaron en su programa a la Ley de Conscripción Vial (que había sobrevivido a la caída de Leguía) y apoyaron la devolución de las tierras a los ayllus. Uno de sus volantes dice:

91. Los miembros cusqueños del Partido Comunista eran intelectuales urbanos radicales, quienes (a diferencia de Mariátegui) se habían distanciado en los años anteriores de la retórica indigenista liberal (Gutiérrez 1986). Esto, junto al leguiísmo inicial del Comité Tawantinsuyu, podría explicar la ausencia de intelectuales cusqueños oficiales entre sus lí-

"Déjennos apelar a nuestros hermanos soldados que son indios y trabajadores como nosotros. ¡No abran fuego contra los ayllus, más bien ayúdenles a recobrar sus tierras!".[92] Junto a otros nuevos, algunos líderes indígenas que habían participado en el Comité Tawantinsuyu se aliaron con el Partido Comunista. Los dirigentes indígenas adoptaron el discurso y la jerga de la clase social en su trabajo político: se autoidentificaron como campesinos y compañeros y organizaron sindicatos rurales como parte de su lucha. Desde esta posición, erradicaron la distinción entre gamonales y hacendados acuñada por los indigenistas. En 1933, Mariano Turpo, un campesino de la hacienda Lauramarca, fue encarcelado bajo el cargo de "actividades comunistas", debido a que había ayudado a organizar uno de los primeros sindicatos campesinos. Mientras estaba en la cárcel, remitió una carta a sus "compañeros del Sindicato de Campesinos de Lauramarca". En ella les pedía "insistir [...] en nuestra necesidad de saber leer y escribir, porque no saber leer nos hace *más indios*, víctimas fáciles de los gamonales y sus lacayos" (énfasis mío).[93] En esta versión, el "gamonal" retuvo las implicaciones negativas con las que los indigenistas lo cargaron; lo novedoso era que, de ser necesario, los líderes indígenas podían ahora emplear el término para acusar a los caballeros de abusos. Por ejemplo, a los gamonales que mencionó Turpo, que no eran sino los dueños oficiales de Lauramarca, pertenecientes a una de las camarillas de élite más poderosas, la familia Saldívar. Se trataba de damas y caballeros respetables, la élite de la sociedad cusqueña, quienes, durante los años del indigenismo, habrían estado protegidos de la acusación de gamonalismo debido a su *decencia*. Turpo (quien en los años 20 fue un asistente de Francisco Chillihuani, un líder de mayor edad del Comité Tawantinsuyu) era un estanciero alfabeto que se había comprometido con la construcción de escuelas en Lauramarca (Eloy Neira, comunicación personal). En su carta, él identifica el analfabetismo con la indianidad, considerada como una condición social adversa. Implícito se encontraba el mensaje de que la alfabetización cancelaba la indianidad, alejándose así de la perspectiva del proyecto del Comité Tawantinsuyu, que, por el contrario, asignaba un papel central a la alfabetización en el propósito de potenciar la identidad racial india. Años después, en la década del 60, los líderes rurales que se habían denominado indios se autoidentificaban exclusivamente en términos de campesinos o compañeros. El apelativo "indio" fue silenciado y reducido al dominio

---

deres urbanos a principios de los años 20, cuando estos políticos radicales iniciaron sus actividades. Algunos se convirtieron en activos intelectuales del movimiento neoindianista que siguió al indigenismo liberal. Será un tema que abordaré en el siguiente capítulo.

92. ADC, Prefectura, legajo 6, 1931.

93. "Mariano Turpo a Gregorio Callay". Archivo personal de Mariano Turpo. Agradezco a Aroma de la Cadena y Eloy Neira por permitirme el acceso a este archivo.

del insulto. Volveré sobre este tema en el capítulo 4, donde pretendo explicar de qué manera este proceso, que denomino “desindianización”, no significó un ocultamiento de la cultura indígena, como por su parte presumieron los analistas que priorizaron el concepto de clase social.

III

Clase, masculinidad y mestizaje: los nuevos incas y los viejos indios

> Te diré que ha llegado el momento de que reconozcamos que en nosotros mismos hay solo un cincuenta por ciento de Gutiérrez y que el otro cincuenta por ciento es sangre autóctona [...]. Somos descendientes de los indios, Kana runa [gente de Canas] [...] somos mestizos de sangre y neoindios de espíritu.
> — Andrés Alencastre, *El challakuy*, ca. 1940.

Condicionados por las transformaciones políticas locales e internacionales, los debates que los intelectuales cusqueños de la élite mantenían en torno al tema de la raza se transformaron significativamente a partir de los años 30, en una transición que va desde una ideología indigenista purista hacia otra que abrazaba el mestizaje como un proyecto para la definición de las identidades nacionales y regionales. El cambio se produjo en medio de otras transformaciones políticas regionales y nacionales, principalmente la constitución del Cusco, hacia fines de los años 20, en un fundamental bastión del antileguiísmo en los Andes del sur. Los opositores principales de Augusto B. Leguía eran en el Cusco el famoso intelectual indigenista Luis E. Valcárcel y Víctor Guevara —abogado y reconocido conservador en cuestiones indígenas. Si bien ambos discrepaban en sus ideas sobre los indios, esta diferencia era insignificante al lado de su compartida convicción antileguiísta. Cuando un golpe militar obligó a Leguía a dejar el país, ambos políticos salieron del Cusco rumbo a Lima. Luis E. Varcárcel tuvo una trayectoria más destacada que Guevara, siendo nombrado por Luis Miguel Sánchez Cerro —el general que destituyó a Leguía— director del importante Museo Nacional, cargo en el que permaneció hasta 1964 (Osterling y Martínez 1983).

Durante la misma década, otros importantes indigenistas también dejaron el Cusco para asumir cargos públicos en diversos lugares del país. Entre ellos

estuvieron Luis Felipe Aguilar y Félix Cosio, quienes habían defendido activamente a los indios de las acusaciones de rebelión —como vimos en el capítulo anterior. Su ausencia, junto a la tendencia populista dominante que impulsó el gobierno central, dejó el camino libre para un cambio en el liderazgo intelectual cusqueño, que pasó a ser desempeñado por un grupo que se definía como opuesto al indigenismo liberal y que era tachado de conservador e inclusive de obsoleto. La constitución del nuevo grupo coincidió con la formación en el ámbito nacional y local de dos nuevos partidos políticos: el Partido Aprista y el Partido Comunista.

Al igual que en el resto de Latinoamérica, el periodo comprendido entre los años 30 y fines de los 50 estuvo marcado en el Cusco por el auge del populismo (Rama 1996) y el impacto internacional de la segunda guerra mundial. Los primeros años de este periodo estuvieron teñidos en todo el Perú por un intenso debate nacionalista en torno a dos grandes tendencias: el indigenismo y el hispanismo. Fue precisamente Valcárcel uno de los importantes voceros nacionales del indigenismo. Si bien sus sentimientos antimestizaje no habían disminuido, sus propuestas puristas incluían la idea de que los indios podían ser gradualmente incorporados a la nación como agricultores, preservando así su esencia racial/cultural (Valcárcel 1945). En el extremo opuesto del debate se hallaba el principal defensor del *hispanismo*, Víctor Andrés Beláunde —un aristócrata nacido en el departamento sureño de Arequipa y residente en Lima. Belaúnde abogaba por una "peruanidad integral", idea que elaboró en su libro *Peruanidad*.[1] Si bien su hispanismo proponía una identidad mestiza, se trataba de una identidad culturalmente "blanqueada", enmarcada dentro de las enseñanzas religiosas del catolicismo y los valores familiares respetables, los cuales constituían legados de la colonización española (Belaúnde 1965). En una época en la que España estaba políticamente regida por la ideología fascista del general Francisco Franco, el hispanismo no obtuvo el apoyo oficial del Estado peruano —que se orientó más bien hacia el populismo. Por el contrario, un moderado indigenismo empezó a dar forma a las políticas educativas públicas desde 1945, cuando Valcárcel llegó a ser ministro de Educación. Aproximadamente desde fines de los años 50 hasta principios de los 70, tanto en la esfera académica como en la política, el indigenismo compitió con una emergente retórica clasista de izquierda. El indigenismo oficial se comprometió con proyectos de desarrollo rural: desde la construcción de canales de riego hasta campañas de alfabetización en el campo. Los impulsores de esa retórica clasista organizaron sindicatos campesinos y tomas de tierras en las haciendas. Mientras tanto en el Cusco, durante el mismo periodo (1930-1950), un

1. Este libro, publicado por primera vez en 1942, representó una síntesis de sus escritos anteriores, tales como *La realidad nacional* (1931) y *Meditaciones peruanas* (1932).

nuevo movimiento intelectual sustituyó a los viejos indigenistas. La ausencia de Valcárcel y la identificación de su indigenismo purista con el gobierno nacional, motivaron un giro radical en las expresiones cusqueñas del indigenismo. Oponiéndose al indigenismo purista, los intelectuales locales asumieron la identidad mestiza de los cusqueños de todo origen social e inauguraron una nueva ideología a la que denominaron *neoindianismo*. Opuesto al hispanismo, el neoindianismo era anticlerical, inclinado hacia lo artístico y opuesto a todo lo extranjero, a la par que reivindicaba la autenticidad a través del mestizaje espiritual. Tal como había hecho antes el indigenismo, los neoindianistas definieron la "raza" como "cultura" —como ilustra el epígrafe de Alencastre. La novedad que se introdujo con el apogeo de este nuevo periodo (1930-1945), fue un hasta entonces desconocido entusiasmo por la mezcla y por el arte del pueblo, entusiasmo que había estado ausente en los manifiestos indigenistas anteriores. El énfasis puesto en la cultura durante esta nueva etapa tenía el fin de expresar un rechazo a la raza, que los cusqueños, a estas alturas, habían empezado a circunscribir a aspectos de carácter biológico.

El rechazo a las nociones biológicas de raza fue internacionalmente relevante y surgió a consecuencia de la segunda guerra mundial. Sin embargo, en el Cusco no significó sino un giro retórico. Durante el periodo más intenso del pensamiento racial (1900-1930) y a pesar de los desacuerdos existentes, el indigenismo dominante se había opuesto a los determinismos biológicos raciales mediante la definición de la raza como una cultura, alma, o espíritu, de naturaleza hereditaria. Cuando la raza fue cuestionada internacionalmente, los neoindianistas preservaron las creencias sobre la fuerza de la cultura (alma o espíritu) en la forja de las identidades, al mismo tiempo que excluyeron de su retórica las referencias a la raza. Sin embargo, esto no eliminó los determinismos culturales que habían caracterizado al pensamiento racial durante el periodo precedente y, en consecuencia, la raza pervivió silenciosamente encubierta bajo una retórica culturalista. De cualquier modo, esta persistencia no impidió cierta innovación en el discurso. El neoindianismo inauguró un nuevo cusqueñismo al incluir en sus proyectos a la gente del pueblo y al arte vernacular. La celebración en 1934 del cuarto centenario de la fundación española de la ciudad del Cusco fue la ocasión para la presentación pública del neoindianismo. En esta oportunidad, las autoridades culturales del Municipio de la ciudad invitaron a la gente del pueblo para personificar a los incas en las escenificaciones oficiales, transgrediendo así algunos venerados cánones "puristas" de los indigenistas. Nemesio Zúñiga Cazorla, un cura de provincias cuyos dramas quechuas habían sido censurados por la élite intelectual anterior, presentó la obra *Cuzco y los XIV emperadores,* espectáculo central de la celebración que fue escenificado por su Compañía Dramática Urubamba, com-

puesta por maestros de escuela y actores aficionados procedentes de los círculos sociales plebeyos.[2] De manera similar, un grupo provinciano de músicos indígenas, liderado por una nueva autoridad cultural neoindiana, presentó una ópera inca titulada *Tito kkosnipa*, en la que el personaje del Inca fue personificado por un "bailarín indio, especialmente elegido debido a su agilidad en la representación de la difícil *Danza Guerrera de los Pomacanchis*".[3] Algunos actores y dramaturgos activos durante los años indigenistas, fueron seducidos por la nueva tendencia y pasaron del "teatro inca" a la creación y representación de la vida y rituales del campo. Luis Ochoa, miembro de una familia destacada, versado en *capac simi* y habitual en las personificaciones de los incas durante los años 20, se encontraba entre los dramaturgos que se adhirieron a este nuevo estilo teatral. En los años 30 presentó una pieza que él mismo había escrito, *Qosqo qawarina*, en la que, en vez de representar a los incas, lo que se describía era el enfrentamiento entre un indio valiente llamado Chapaco y su patrón.[4] Estos dramas, llamados costumbristas —un género dramático despreciado antes del neoindianismo—, competían en este periodo con la representación de los incas y contribuyeron de manera notable a la exaltación del mestizo común: el *cholo*.[5]

La retórica populista favorable al mestizaje fue complementada con un énfasis en la masculinidad, que sirvió para restarle importancia a las actitudes discriminatorias de la élite y, por tanto, para rechazar los cánones indigenistas puristas. Un crítico contemporáneo (neoindianista) ilustra esta actitud: "Es indudable que para el selecto público de mariquitas y 'gente bien', 'El Santo del Patrón' sea vulgar y chocante e inmoral por ser cosas de cholos. Más he aquí la única razón por la que esta y otras obras que hablen del pueblo y para el pueblo, deben imponerse".[6]

El año 1944 constituyó el clímax de esta ideología populista fuertemente estructurada según un criterio de género. Su mayor logro fue la creación del Día del Cusco, junto con la escenificación principal del ritual inca del Inti Raymi. Específicamente durante este periodo, la "cultura" se erigió como el núcleo semántico clave en los debates intelectuales acerca del cusqueñismo y las singularidades nacionales y, de este modo, abrió un espacio en el que los cusqueños de todos los estratos sociales pugnaron por la definición de los significados de las identidades raciales/culturales de la región.

---

2. Itier (1995: 22).
3. *El Sol*, 28 de julio de 1934, p. 1.
4. Itier (1995); *El Sol,* 1.° de setiembre de 1937, p. 2.
5. Itier realiza un comentario similar (1995: 40-41).
6. *El Sol*, 3 de setiembre de 1942, p. 2.

El Cusco
Una ciudad populista

Los cusqueños recibieron la caída de Leguía con demostraciones de alegría en la plaza de Armas de la ciudad, interpretando el derrocamiento del presidente de la Patria Nueva como una victoria de los regionalistas sobre los centralistas y no solamente como una expresión de apoyo al nuevo presidente Luis Miguel Sánchez Cerro. A principios de los años 30 y a lo largo de las décadas siguientes, las expresiones locales de regionalismo se amalgamaron con el populismo para convertirse en una ideología política nacional dominante en el país.

Bajo el liderazgo de los dos nuevos partidos, el Apra y el Partido Comunista, la combinación de regionalismo y populismo pronto devino en antiimperialismo, lo que implicaba la afirmación de un nacionalismo fuerte, sin concesiones. El antileguiísmo casaba perfectamente con las manifestaciones de las ideologías antiimperialistas y nacionalistas, dado que el Presidente depuesto había otorgado concesiones a varias empresas estadounidenses. Bajo la bandera del nacionalismo, personas con muy diversas simpatías políticas —desde líderes del floreciente Partido Comunista hasta representantes de la junta militar gobernante— asistieron a los primeros mítines antiimperialistas de cariz populista, cuyos oradores fueron reconocidos y fervientes radicales, así como también representantes del *status quo* —como el decano del Colegio de Abogados o el alcalde. En octubre de 1930, por ejemplo, el Partido Comunista organizó una demostración política en contra de la North American Peruvian Corporation, la empresa encargada de administrar el sistema ferroviario. Alberto Delgado, prefecto de la ciudad y reconocido antileguiísta, declaró que, en tanto representante de la junta militar, él atendería las demandas de la gente porque "estaba orgulloso de que los cusqueños hubieran recobrado sus legítimas posesiones".[7]

Sin embargo, esta luna de miel populista no duró mucho tiempo. Sánchez Cerro murió asesinado en 1933 (supuestamente a manos de un activista aprista), y fue su sucesor, el también general Óscar R. Benavides —que gobernó hasta 1939— el se encargó de ilegalizar el Apra y el Partido Comunista. A este le remplazó en el gobierno Manuel Prado, un civil que ostentaría el cargo hasta 1945, cuando José Luis Bustamante y Rivero asumió la presidencia. Fue ese mismo año cuando el proscrito Partido Aprista salió de la clandestinidad, solo para ser puesto en la ilegalidad nuevamente en 1948, inmediatamente después de un nuevo golpe militar conducido esta vez por Manuel A. Odría, quien por su parte ocuparía el cargo de Presidente hasta 1956 (Kapsoli 1977). Este periodo se

7. *El Sol*, 6 de octubre de 1930, p. 4.

caracterizó por una combinación de persecuciones políticas (ordenadas tanto por gobiernos civiles como militares) en contra de políticos apristas y comunistas mezclada con periodos intermitentes de tregua. Ambos partidos aprovecharon los momentos de cese de las hostilidades para expresar su populismo y pedir a diversos sectores sociales el apoyo a sus programas. La fuerza política de estos grupos fue una consecuencia de las persecuciones políticas de las que fueron objeto, así como de la activa organización de los sindicatos de trabajadores a lo largo y ancho del país.

Como se discutirá en el siguiente capítulo, durante este periodo la sindicalización fue particularmente intensa en el campo cusqueño. Los rumores acerca de los sindicatos campesinos y los "indios comunistas" podrían haber empezado a surgir en los años 40. En 1946, por ejemplo, Julia Espinoza de Teves, una de las mayores terratenientes en la provincia de Canchis, denunció la presencia de un "sindicato campesino entre los indígenas comunistas de Lahua-Lahua", el cual fue promovido, señalaba, por la "Unión Provincial Comunista de Canchis".[8] Como ilustra este caso, el paisaje social convencionalmente racializado del Cusco empezaba a teñirse de una retórica de clase que vinculaba las nociones de "indio" y "campesino", marcada de cualquier forma por un populismo que servía a una amplia diversidad de grupos sociales. La demanda de mejores salarios y por la disminución del costo de vida a través del control de los precios de los alimentos y del transporte, emergió como un tema central en el debate regionalista. De acuerdo al historiador peruano José Luis Rénique, en aquellos años "las demandas de los trabajadores de incrementos salariales y de mejoras en las condiciones de vida llegaron a combinarse con un repudio al centralismo" (1991: 186). Los gobernantes respondieron favorablemente a estas demandas. En una visita al Cusco, el presidente Manuel Prado (1939-1945) y los congresistas locales (que representaban a la oligarquía terrateniente cusqueña) donaron un local para la entonces recientemente fundada Federación de Trabajadores del Cusco, la misma que, en los años 60, sería la punta de lanza de las demostraciones en contra de los terratenientes y sus representantes políticos (Rénique 1991: 175). En esta ocasión, sin embargo, Prado recibió el homenaje de varias de las organizaciones populares cusqueñas, así como de reconocidos líderes comunistas.[9] Al concluir su periodo de gobierno, el Presidente premió esta relación favorable con un aumento salarial,

8. *El Sol*, 20 de julio de 1946, p. 3.

9. Los especialistas cusqueños aprecian que entre ellos estuvieran Julio J. Gutiérrez, Sergio Caller y Luis Nieto. Son nombres que definitivamente forman parte de la resistencia izquierdista en el Cusco. Véase *El Sol*, 5 de abril de 1940, p. 2; 27 de enero de 1942, p. 4; 15 de setiembre de 1943, p. 2; y 11 de noviembre de 1944, p. 2. Acerca de Bustamante, véase *El Sol*, 8 de agosto de 1945, p. 4.

un patrón que se repitió durante el gobierno de Luis Bustamante y Rivero, el Presidente que reconoció oficialmente al Partido Comunista. Este grupo abarcaba un amplio espectro en esa época, ocupado en "forjar un movimiento de unidad popular tan amplio que debería incluir conservadores y comunistas, independientes y apristas" (Rénique 1991: 175). Debido a los avances que la retórica izquierdista de clase había logrado, los comunistas estrecharon sus miras y gradualmente hicieron distinciones entre las "fuerzas antagónicas", allí donde antes habían visto la "unidad popular". La retórica marxista-leninista sobreviviría, no obstante, por otra década, antes de que sus actividades alcanzaran el clímax durante los años 60, un periodo que describo en el siguiente capítulo.

Sin lugar a dudas, desde los años 30 y hasta finales de los 50 los cusqueños vivieron un periodo de gran intensidad política. A pesar de ello, la ciudad seguía siendo un pueblo pequeño. El crecimiento demográfico de las áreas urbanas (de algo más de doce mil a cerca de cuarenta mil habitantes) no afectó a las tierras agrícolas que rodeaban la ciudad. El director de los archivos del Cusco, Bernardino Cecenarro, me comunicó en 1991 que "el primer bloque de la Avenida de la Cultura [a cuatro bloques de distancia del archivo], donde se localizan ahora las escuelas de educación secundaria eran todavía chacras [campos] la primera vez que llegué a Cuzco en 1947". "Esta Avenida Tullumayo —añadió— [donde se localiza el archivo] era un sucio canal abierto por donde cruzaba el río, que corría abiertamente hacia la estación de la Peruvian Corporation, que entonces administraba el ferrocarril". Y no estaba equivocado. En mayo de 1945, después de su visita al Cusco, el enviado británico a Bolivia escribió una nota en la que alaba la arquitectura inca y española mientras lamentaba, a la vez, el aspecto físico de la ciudad, notando que "en las calles principales hay emanaciones [...] esto revela defectos en el sistema sanitario de la ciudad".[10]

Junto a la destrozada infraestructura se constataba el relativamente atrasado desarrollo industrial de la ciudad. En 1937, la opinión generalizada de las principales autoridades cusqueñas era que "con la excepción de la textil, el estado de la industria en el departamento de Cuzco está madura para el desarrollo".[11] Las "clases trabajadoras" que protestaban en marchas antiimperialistas estaban formadas por artesanos, ya fuera asalariados o propietarios de sus talleres. Los "proletarios" de la industria cusqueña eran trabajadores de una cervecería o de las tres fábricas textiles de la ciudad. La *Guía general del Cuzco*, una guía comercial, la describía como una "ciudad de artesanos. Los talleres más extendidos están dedicados a la carpintería, la zapatería, la forja y la sastrería".[12] La tecnología de

10. *Vilcanota*, octubre de 1945, N.° 4/5, p. 23.

11. *El Sol*, 10 de julio de 1937, p. 3.

12. *Guía general del Cuzco* (1937: 28).

los talleres era limitada, igual que el tamaño de las plantillas de trabajadores, en tanto se trataba generalmente de empresas familiares en las que el negocio pasaba de padres a hijos, o donde las relaciones laborales estaban inscritas en lazos de compadrazgo.[13]

De hecho, no todos los artesanos eran pobres y es probable que no todos ellos fueran considerados gente del pueblo o de la clase trabajadora. Los más exitosos empezaban a transformar sus talleres en empresas manufactureras. Entre ellos se hallaban los que se dedicaban a la industria de la confección, sector liderado por dos sastres, los hermanos Luis y Francisco Hermosa, graduados en institutos estadounidenses y europeos. En 1928 y 1934 el concejo municipal les otorgó un reconocimiento por su contribución al desarrollo del Cusco. Ellos eran los dueños de "espaciosos talleres en la Plaza de Armas, con grandes plantillas que oscilan entre veinticinco y treinta trabajadores expertos". La Maison Aguilar, de la señorita María E. Aguilar, era otro negocio exitoso. "Elegantemente establecido en Espinar Street", era una empresa que producía "exquisitos trajes de novia, suntuosos abrigos y magníficos vestidos de noche". La señorita Aguilar empleaba a "siete costureras y dos competentes sastres". Además de estos talleres, que producían bienes para el consumo de la élite, existía una planta donde se confeccionaban "faldas y pañuelos". Era propiedad de un *turco* (es decir, un libanés o sirio) que había llegado a la ciudad una década atrás y empleaba a unas veinte trabajadoras, "todas jóvenes y bonitas". Una amiga mía (nacida a fines de los años 20) recordaba su trabajo en esta fábrica de camisas y mamelucos. "En la fábrica Volcán yo cosía camisas cuando tenía doce años [...]. Empecé fregando los pisos y aprendí mirando. Un día el planchador se enfermó y yo lo reemplacé. Me pagaban a destajo, igual que a los *maestros* de esa época". Tal como ilustra esta cita, a pesar de su tamaño relativamente grande, estas fábricas estaban diseñadas a la manera de talleres artesanales. Otras plantas relativamente "grandes" incluían una fábrica de chocolates, otras de cerámica y de galletas y dos molinos que producían harina.[14]

El ritmo de crecimiento industrial era bajo, y la infraestructura urbana, deficiente. En esta ciudad provinciana la vida proseguía —en apariencia— como siempre había sido. Y sin embargo, durante este periodo, los habitantes del Cusco fueron testigos de algunas innovaciones culturales. La introducción de la radio fue un cambio tecnológico que casaba a la perfección con la ideología

13. Thomas Krugeler indica que "si bien muchos patrones intentaron modernizar sus empresas" e invirtieron algún dinero en sus talleres, estos esfuerzos se dieron en una escala modesta (1993: 191).

14. Esta información proviene de *El Sol*, 10 de julio de 1937, pp. 5-6, y de la *Guía general del Cuzco* (1937: 26-27).

populista, a la vez que estimulaba la nueva política cultural. Radio Cusco, la primera radioemisora, fue fundada en 1936. En la celebración de este importante evento para la ciudad estuvieron presentes las autoridades civiles, militares, eclesiásticas y también los miembros de los partidos políticos. Para llegar con mayor efectividad a toda la población y considerando que era raro el cusqueño que poseía un aparato de radio, las autoridades ordenaron la colocación de altavoces en la plaza de Armas. El resultado no pudo haber sido más exitoso: "Las clases populares han llegado a ser las propietarias de los altoparlantes y de la Plaza de Armas".[15] En 1948 fue creada una segunda emisora de radio, denominada primero Radio Rural y más tarde Radio Tawantinsuyu.[16]

Otro cambio importante tuvo que ver con el nacimiento del turismo como actividad económica y cultural. Inspirados por las frecuentes visitas de extranjeros (la mayoría de ellos arqueólogos, novelistas o miembros de delegaciones diplomáticas), los funcionarios del gobierno organizaron, durante los años 20, una filial de la Corporación Nacional de Turismo,[17] con la esperanza de desarrollar el potencial turístico del Cusco. Esta institución fue reemplazada en 1940 por el Touring Automóvil Club del Perú, una organización especialmente creada para promover el turismo en el país, que abrió una filial en el Cusco "para atender a los turistas que visitan esta capital y sus provincias". Su representante fue José Gabriel Cosio, un prominente indigenista que había escrito una de las primeras guías para visitantes de la ciudad.[18] Cuando en 1948 se establecieron vuelos comerciales regulares, la actividad turística inició un despegue definitivo que estuvo claramente vinculado con la promoción del cusqueñismo. Los mismos intelectuales escribieron panfletos legitimando esta empresa a partir de una comparación del Cusco con otras ciudades históricas ("la Atenas de Sudamérica") y con atracciones turísticas renombradas entonces —como Toledo en España y Tasco en México.[19] Estos esfuerzos tuvieron resultados positivos y, en 1959, los periódicos cusqueños podían hacerse eco de que más de 23 mil turistas habían

15. *El Sol*, 6 de agosto de 1937 y archivo personal de Humberto Vidal Unda (APHVU).

16. Véase Aragón (1983). En 1992, Radio Tawantinsuyu tuvo una de las mayores audiencias en el Cusco.

17. Véase *El Sol*, 2 de febrero de 1915, p. 2; 9 de julio de 1921, p. 2; 7 de mayo de 1925, p. 3; y 16 de febrero de 1921, p. 2. Al final de la década, en octubre de 1929, Darío F. Eguren Larrea presentó las atracciones turísticas del Cusco en el Congreso Turístico Sudamericano realizado en Lima. Fue el autor de una guía turística (1929) que no fue la primera ni la última.

18. "José Gabriel Cosio al prefecto del departamento", 1.° de mayo de 1940, Archivo Departamental del Cusco, Prefectura, legajo 15, 1940-1941.

19. *El Sol,* 22 de junio de 1943, p. 2; 29 de marzo de 1949, p. 2.

visitado el Cusco durante ese año.[20] A lo largo de los años 70 los cusqueños obtuvieron cada vez más beneficios económicos de una actividad, el turismo, que había empezado su desarrollo allá por la década del 30.

Mestizaje
Neoindianistas contra indigenistas

El rechazo a las nociones biológicas de raza se extendió progresivamente en todo el mundo luego de la segunda guerra mundial (Barkan 1992: 271-341; Skidmore 1993: 205-207). Como se ha señalado, a principios de siglo los intelectuales peruanos se encontraban entre los primeros que rechazaban el determinismo biológico racial frente al que, en cambio, optaron por una ecuación entre raza y cultura heredada que concebían como el "alma" o el "espíritu" del pueblo. Fue específicamente durante este periodo cuando los indigenistas cusqueños, ahora llamados neoindianistas, eliminaron los contenidos históricos y culturales adscritos a la raza y rescribieron el concepto para referirlo al fenotipo y la biología. El racismo (entonces una noción emergente) llegó a ser asociado con el determinismo biológico y las políticas públicas segregacionistas. Una vez definida de este modo, la "raza" fue desacreditada por los izquierdistas del Partido Comunista, que la desecharon considerándola como "falsa conciencia". Al mismo tiempo recurrieron a la retórica marxista de clase para marcar las diferencias sociales, antes atribuidas a la raza (histórica y culturalmente definida):

> No tenemos que ir más allá de la puerta de nuestra casa para observar el desfile de nuestra gente diversa: caballeros, señoras, cholos o mozos, cholas o mestizas, indios hombres y mujeres. Estas son nuestras clases sociales definidas por su economía y no por su sangre como creen algunos ingenuos —aquellos que creen que su sangre es azul y que el contacto con el aire la vuelve blanca.[21]

Esta posición de izquierdas tuvo que esperar hasta los años 60 para adquirir importancia en el ámbito regional y nacional. Mientras tanto, desde los años 30 y hasta los 50, la tendencia fue a seguir usando referencias a la cultura, antes que a la clase, como un instrumento para explicar las diferencias sociales. Presente en anteriores definiciones de raza, la "cultura" continuó refiriéndose, durante este periodo, a las supuestas peculiaridades espirituales hereditarias de los distintos grupos sociales peruanos, las cuales provenían de una combinación de legados

---

20. *El Sol*, 13 de enero de 1960, p. 4.

21. *El Sol*, 22 de enero de 1945, p. 2.

históricos anclados en el paisaje diverso del país. Naturalizada por la historia e inscrita en la geografía, la raza todavía era invocada silenciosamente como una tradición cultural inmanente, mientras se rechazaba el concepto biológico. El giro retórico hacia la cultura no canceló la estructura racializada de los sentimientos (Williams 1977) subyacentes a la sociedad cusqueña y continuó impregnando las prácticas de discriminación social, así como también el pensamiento político y académico. Un "racismo sin raza [biológica]" (Gilroy 1990; Balibar 1988) prevaleció abiertamente en el pensamiento peruano desde los años 30 en adelante y siguió siendo articulado mediante nociones racializadas de cultura —empleadas en el Perú desde mucho tiempo atrás.

De manera crucial, los intelectuales populistas asociaron el rechazo a la raza con el rechazo a las nociones de pureza suscritas por los viejos indigenistas. Algo que sin duda encajaba con las políticas apristas, las cuales, inspirándose directamente en la experiencia mexicana posrrevolucionaria, influyeron en el movimiento cultural cusqueño desde los años 30 hasta finales de los 50 —cuando los comunistas asumieron el liderazgo. Durante esta fase inicial, el indigenista mexicano José de Vasconcelos tuvo un innegable influjo sobre los cusqueños a través de las políticas apristas. El líder de este partido, Víctor Raúl Haya de la Torre, había trabajado con Vasconcelos durante su exilio en México, donde también fundó el Partido Aprista en los años 20. Específicamente, el indigenismo mexicano dejó su impronta en la suscripción que los apristas hicieron del mestizaje, a la que se unieron socialistas y comunistas identificándola como una posición nacionalista a favor de la clase trabajadora. En este contexto, las propuestas indigenistas "puristas" perdieron su anterior impulso opositor y, gradualmente, pasaron a formar parte de la legislación estatal oficial.

El rechazo de Vasconcelos a la idea de la existencia de razas puras y su opción favorable a la miscegenación racial/cultural, expresaron un rechazo a las teorías que atribuían la supuesta degeneración de los latinoamericanos a la hibridez racial. Teniendo en el punto de mira a los pensadores estadounidenses y europeos, la propuesta de los teóricos mexicanos en esta etapa populista poseía un aura antiimperialista que atrajo a los nacionalistas peruanos —comunistas y apristas.[22] En su famoso libro *La raza cósmica* (1925), Vasconcelos escribió: "La

22. Durante los mismos años, los intelectuales brasileños también afirmaron el poderoso futuro de su raza híbrida (Skidmore 1993; Stepan 1991). Sin embargo, su deseo de "blanquear" a los brasileños negros parece entrar en conflicto con la perspectiva nacionalista de los peruanos. Los peruanos pueden haber considerado los esfuerzos *blanqueadores* de los brasileños como condescendientes con las jerarquías raciales del imperialismo estadounidense y de los países del hemisferio norte en general. Sobre "el mestizaje", en tanto ideología nacionalista y antiimperialista en Nicaragua durante el mismo periodo, véase Gould (1996 y 1998).

tesis central de este libro es que las diferentes razas del mundo tienden a mezclarse más y más hasta formar un nuevo tipo humano a partir de la selección de cada una de las razas existentes". En el capítulo titulado "El mestizaje", sostuvo que en tanto la mezcla social estuviera en conformidad con las leyes sociales de la armonía, simpatía y belleza, el nuevo producto racial sería superior a los originales.[23] La apuesta de Vasconcelos por el mestizaje consideraba el "espíritu" como la fuerza más grande e invisible que daba forma a las uniones mixtas y que podía mejorar inclusive a la más discordante de ellas. Esta consideración del "espíritu" y la "cultura" en la conformación de los tipos sociales, permitió que el proyecto indigenista mexicano de construcción de la nación y su celebración del mestizaje coincidieran con las teorías prevalecientes en el Perú acerca de las diferencias sociales y los medios para superar las dificultades que planteaban.

Los intelectuales apristas del Cusco adoptaron la idea de Vasconcelos sobre el mestizaje como el vehículo para una identidad continental, cuya singular combinación de los legados prehispánicos y españoles coloniales transcendía las fronteras nacionales y tenía el poder de contrarrestar la influencia "imperialista" estadounidense.[24] Por ejemplo, Atilio Sivirichi —otro cusqueño que residía en Lima y que era un respetado intelectual aprista—, dijo: "el mestizaje es una ley universal a la cual solo escapan pequeñas minorías que pueden ser consideradas 'racialmente puras'. Es un estado de transición en el proceso espiritual de América hacia una nueva formación cultural".[25] Si durante el periodo anterior la "raza" tuvo un fuerte componente espiritual, durante este segundo periodo el "espíritu" devino en la referencia consensual para hablar acerca de la nación y la identidad nacional.[26] El mestizaje era —en palabras de Sivirichi— un "elemento espiritual, artístico, económico y sociológico" central para cualquier proyecto de construcción de la nación. Definido como esencia espiritual, el mestizaje diluyó las referencias al fenotipo y produjo, en cambio, entretejidas

---

23. Todas las citas son de Vasconcelos (1957: 906-942); reproducidas en Haddox (1989).

24. Acerca de la "indología" como la cultura latinoamericana, véase Vasconcelos (1926). El pensador argentino Ricardo Rojas propuso en los años 20 una versión similar del *transamericanismo*, aunque en términos políticos no podría haber sido articulado como antiimperialismo, dada su tendencia a incluir en lo que denominó *Euroindia* el legado hispánico junto con los legados de los indígenas latinoamericanos. No obstante, al igual que Vasconcelos, propuso el mestizaje y se opuso a los programas puristas de construcción de la nación. Él fue quien acuñó el famoso enunciado: "Ni lo indio, ni lo gaucho, ni lo español separadamente tiene todo el espíritu nacional". Citado en Sánchez, "Colofón", en Valcárcel (1927: 177).

25. Sivirichi, "Prólogo", en Vargas Fano (1940).

26. Véase Salazar Bondy (1954: 79-80).

alusiones a la virilidad, la clase y la cultura, geográficamente vinculadas a la sierra.

Entre los principales contribuyentes a esta noción de mestizaje estuvo un grupo de intelectuales cusqueños iconoclastas, activos desde los años 20 —la misma época en la que Haya de la Torre pasó varios años en el Cusco, si bien aún no había formulado su doctrina. Este círculo intelectual incluía a artistas, poetas y escritores que pertenecían al Apra o al Partido Comunista: los unía su interés común por la cultura, su oposición al viejo canon indigenista y su irreverencia pública hacia algunas creencias morales de la élite.[27] Así, por ejemplo, rechazaron los títulos académicos formales como vía de ascenso social, siendo muchos de ellos y de manera consciente, "intelectuales sin grado". Juntos organizaron un grupo cultural denominado El Ande, idearon un "periódico oral" y publicaron diversos panfletos opositores.[28] Si bien estaban tan orgullosos de la cultura cusqueña como los indigenistas puristas, rechazaron el conservadurismo liberal de los indigenistas y, en cambio, se presentaron a sí mismos como una *intelligentzia* bohemia con una tendencia a la innovación política y la perspicacia de unirse a la cultura y jovialidad de la gente común. Considerándose a sí mismos "la generación disidente de 1927", denominaron su ideología como "neoindianismo" y se diferenciaron así de sus predecesores, agrupados bajo el nombre de "la escuela cusqueña", aquella generación que había transformado la universidad en 1909 y que fue la productora del indigenismo moderno.

A pesar de la existencia de fuertes desavenencias entre el Apra y el Partido Comunista, el neoindianismo representó el nuevo proyecto regionalista y nacionalista que apoyaron los intelectuales cusqueños, ambos apristas y comunistas.[29] Una obra fundacional fue *El nuevo indio*[30] —publicada por primera vez en 1930. Su autor, Uriel García, "era uno de los mayores miembros de la disidente generación de 1927" (Gutiérrez 1986: 31). García, populista en términos políticos, fue apoyado por el Sindicato Aprista de Choferes cuando fue candidato al Congreso en 1939. Una vez elegido, ayudó a legalizar el Sindicato de Trabajadores textiles —comunista— (Aranda y Escalante 1978: 40). García se adhirió a la tendencia internacional de rechazo a la "raza"; en el prólogo a *El nuevo indio* enuncia: "Nuestra época no puede ser la del resurgimiento de las 'razas' que en la Antigüedad crearon culturas originales ni del predominio determinante de la sangre en

27. Mi descripción de este grupo resume la información presentada por Gutiérrez (1986: 12-47).

28. Denominaron *Pututo* al periódico, aludiendo al instrumento de viento hecho de una concha. Los panfletos también tenían títulos en quechua: *Kosko* y *Kuntur* (Gutiérrez 1986).

29. Para más información acerca de la disputas, véase Gutiérrez (1986: 42).

30. García, "Prefacio a la segunda edición", 1937.

el proceso del pensamiento y, por lo tanto, de la historia. Más bien parece que ya hemos llegado al predominio del 'Espíritu' sobre la Raza y sobre la sangre" (1937: 5).

Definido por el "espíritu", "el nuevo indio" no estaba caracterizado en términos fenotípicos sino moldeado en las excelencias morales, invisibles, inspiradas por la naturaleza americana:

> Indio no es solo ese hombre de color bronceado, de ojos rasgados, de pelo lacio y grueso sino todo aquel que se acreciente interiormente al contacto con los incentivos que le ofrece esta gran naturaleza americana y siente que su alma está enraizada en la tierra [...] nuevo-Indio no es [...] propiamente un grupo étnico sino una entidad moral [...] nuevos indios son los guías de nuestros pueblos que dan modalidad al continente (García 1937: 6).

Arguyendo nociones de herencia cultural delimitadas geográficamente y, según sus propias declaraciones, influidos por la definición bersgoniana del arte como la manifestación espiritual por excelencia, los populistas cusqueños sostenían que la cultura indígena había sobrevivido en el arte vernacular serrano, haciendo de este modo posible el alma mestiza (Sivirichi 1937: 5). De manera significativa, sustituyeron el anterior concepto indigenista de pureza cultural-racial por uno de "autenticidad geográficamente adscrita" como la prueba del nacionalismo legítimo. Curiosamente, si bien los neoindianistas se opusieron a los cánones indigenistas mediante su aprecio a todo lo que fuese mestizo, no alteraron los contenidos de clase que implicaba el concepto: "el alma mestiza" se refería a las esencias morales de la plebe y la clase trabajadora, tal y como había sido el caso años atrás. En consecuencia, la gente decente permaneció al margen de la condición de mestiza, si bien se le concedió la posibilidad de unirse en el espíritu mestizo (plebeyo).

Oponiéndose a los proyectos de mestizaje de la clase alta elaborados en Lima (que consideraban antinacionalistas e hispanizantes), el nacionalismo regionalista de los neoindianistas esperaba *peruanizar* el país utilizando al Cusco como la fuente geográfica original de su proyectada nación *indolatina*, un medio para la construcción de un Perú *autóctono*. Anclando su razonamiento en la geografía, arguyeron que "las costumbres, las tradiciones, los modos en los que la vida peruana se expresa y forma los elementos sustantivos de la nacionalidad peruana han sido preservados en la sierra, mientras que la costa los ha perdido".[31] Para Stuart Hall (1993), el nuevo racismo británico habría recodificado la raza mediante referencias a una pertenencia cultural. A pesar de existir obvias diferencias,

31. "Conferencia de Francisco Ponce de León", 12 de abril de 1937, APHVU.

los neoindianistas también recodificaron la raza, pero lo hicieron en términos de una autenticidad cultural determinada por el medioambiente de pertenencia.

Utilizando la sierra como escenario y el arte serrano como expresión, los neoindianistas asumieron el liderazgo de los intelectuales cusqueños. En 1937, buscando el reconocimiento nacional de su preeminencia, el nuevo grupo dominante fundó una organización que juntó a "renombrados intelectuales, representativos de cada aspecto de la cultura" y se denominó Instituto Americano de Arte (IAA). Se trataba de la filial de una institución continental que tenía representantes en México, Argentina y otros países latinoamericanos. El grupo cusqueño estuvo conformado por historiadores, lingüistas, un profesor de folclor, abogados, músicos y pintores. No provenían de los sectores más adinerados del Cusco. De hecho, solo dos pertenecían a la oligarquía terrateniente, mientras el resto se integraba en la clase media, poseyendo algunos de ellos pequeñas propiedades rurales. Sin embargo, los miembros de la asamblea que fundaron el instituto eran conscientes de su status de élite intelectual en el Cusco y por ello intentaron mantener la afiliación "limitada" a los miembros fundadores.[32]

Apoyados por unos cuantos académicos estadounidenses que durante este periodo realizaron frecuentes visitas de estudio al Cusco, los neoindianistas definieron el arte vernacular como folclor y, en 1943, garantizaron su status académico iniciando su enseñanza en la universidad local. Siguiendo una definición clásica, los cusqueños aludieron al folclor como: "asociado con canciones, historias, costumbres, rituales y proverbios que dan forma al espíritu colectivo de un pueblo particular" (Rowe y Schelling 1991). Si bien el estudio del folclor era considerado una ciencia, la propia práctica del folclor estaba presente en cualquier sociedad donde un grupo educado (que no necesariamente lo practicaba) coexistía junto a quienes sí lo hacían: el estrato social que carecía de educación formal.[33] En su definición que todo lo abarcaba, el folclor no excluía a nadie. Fue de este modo el lugar perfecto para el encuentro entre académicos (gente decente) y folcloristas (gente del pueblo). En tanto disciplina académica y al mismo tiempo vehículo de expresión del alma mestiza, el folclor era un vehículo perfecto de las emociones políticas populistas de la época. En último extremo, fue el impulso al folclor el que abrió el camino para el surgimiento de los intelectuales de provincias. De igual modo (como mostraré en el capítulo 6), permitió la proliferación

---

32. Archivo del Instituto Americano de Arte, Libro de Actas, 10 de mayo de 1937, pp. 1-6.

33. Navarro del Águila (1945). Uno de los estadounidenses más influyentes en la promoción del folclor fue Ralph Steele Boggs, quien era miembro de la Asociación Folclórica de Buenos Aires y México. Siguiendo su sugerencia, el neoindianista cusqueño fundó la Sociedad Folclórica del Cusco en 1944 (*El Sol*, 1.° de setiembre de 1944, p. 2.).

de folcloristas no-académicos, quienes emplearon sus danzas y música para expresar sus puntos de vista alternativos acerca de su región y sus identidades.

Autenticidad cultural y masculinidad
Los cholos neoindios

La propuesta neoindianista del mestizaje fue un proyecto regionalista público destinado a forjar la camaradería (masculina) sin ataduras (Anderson 1983) que el cusqueñismo, supuestamente, requería para definirse como un sentimiento político de alcance nacional. Este proyecto, tal como señaló uno de sus partidarios, antes que preservar la raza/cultura india pura, buscó la "la unión de las dos nacionalidades para hacer una nación para todos los peruanos, borrar las diferencias profundas de tal modo que todos los peruanos podamos caminar juntos con un único sentimiento nacional" (Vidal Unda 1938: 53). Pero los neoindianistas tenían también su propia agenda. En palabras de uno de ellos, manifestaban su deseo de erradicar el "complejo de inferioridad" que su condición de serranos producía en los cusqueños (de la élite).[34] El neoindianismo, como el cusqueñismo en general, se basó en lo que Herzfeld ha denominado "intimidad cultural" o, en otras palabras, la conciencia cultural de la existencia de brechas sociales, las que a su vez son también culturalmente construidas. En el caso del Cusco, la "brecha" se derivó de la permanencia del determinismo ambiental del siglo XIX, según el cual la montañosa geografía andina condicionaba en los serranos rasgos raciales/culturales regresivos. Para contrarrestar su inferioridad determinada geográficamente y en vez de desacreditar el determinismo ambiental, los anteriores indigenistas aceptaron y sostuvieron que el paisaje andino había, en efecto, preservado los valores superiores de la "pureza" racial/cultural de los indios.

El giro neoindianista desde la "pureza racial" hacia el "mestizaje" no eliminó el efecto de los factores ambientales. De hecho, incluso lo amplió, con una interpretación estructurada según el género acerca del efecto de la geografía andina y el arte vernacular que esta inspiraba. A partir de consideraciones de género, elaboraron una interpretación del comportamiento de sus predecesores indigenistas puristas y la vincularon con las ideas intelectuales y políticas de los indigenistas: los caballeros cusqueños, incluidos los intelectuales indigenistas —según sostenían los neoindianistas—, eran imitadores afeminados de los aristócratas limeños. Su falta de hombría, interpretada como falta de valor, les había impedido identificarse con la cultura regional no-refinada, limitando sus actuacio-

34. APHVU.

nes a dóciles representaciones de los incas.[35] Habían negado su folclor, que solo se atrevían a practicar en el aislamiento de sus haciendas o en la intimidad de sus cocinas, excluyéndolo por siempre de los salones elegantes.[36] En consecuencia, los neoindianistas consideraban que los indigenistas habían menospreciado al Cusco en vez de dedicarse a la promoción de su cultura auténtica. En un programa radial emitido en 1936, un escritor apasionado de aquellos tiempos, empleando el seudónimo quechua de Eustaquio K'allata, se refirió a los viejos indigenistas como sigue:

> Los descastados, exiguo grupo de señoritos zandungueros y vírgenes a medias [...] sienten un odio ancestral por la música indígena [...] tal como debieron sentir sus tatarabuelos próceres negreros a los sones beligerantes del pututo de las huestes de Manco Segundo y de Tupac Amaru, pero estos niños lindos se echan [...] a las rebabas importadas.[37]

Los indianistas, en cambio, decían impulsar la "sinceridad cultural".[38] Ellos iban a representar lo que verdaderamente pertenecía a los cusqueños. Porque, a diferencia de esos caballeros afeminados, los mestizos podían ser auténticos sintiendo, compartiendo, produciendo y representando el arte serrano que, si bien rudo y poco sofisticado era, sin embargo, masculino, como el paisaje circundante. Como encarnación de la auténtica masculinidad neoindia, el *cholo* fue el arquetipo elegido. En los años 40, "la palabra 'cholo' adquirió una connotación de orgullo, de distinción, de auténtico cuzqueñismo", escribió un historiador cusqueño recordando los años del neoindianismo (Aparicio Vega 1994: 52).

La nueva élite fue imprecisa en su descripción del aspecto físico y del fenotipo del "cholo", una descripción que supuestamente no incluía consideraciones raciales. El neoindio era "más bajo que alto, más obscuro que claro, más

---

35. Entrevista a Julio G. Gutiérrez. Este hombre fue uno de los fundadores de la rama cusqueña del Partido Comunista.

36. Delia Vidal de Milla, una de las pocas mujeres que públicamente apoyó a los neoindianistas, recuerda: "Cuando era una niña hablábamos quechua a escondidas. A mi madre no le gustaba [...] estábamos avergonzados de usar un poncho, de bailar y cantar *huaynos* [...]. Podíamos hacer todo eso en la hacienda pero no cuando volvíamos a la ciudad [...] todo eso cambió años más tarde" (comunicación personal, agosto 1991).

37. E. K'allata, seudónimo de Román Savedra, Cusco, 1936, APHVU. Él se refiere a este grupo como "hombres afeminados que no tienen sustancia y obtienen su inspiración de los catálogos de moda para mujeres. Les gusta vaguear y escuchar a bandas de jazz" (*El Sol*, julio 28, 1930, p. 3).

38. Véase Handler (1986), en lo referente a los vínculos entre "sinceridad" y "autenticidad" en la construcción de la tradición nacional en los países occidentales.

cholo que indio, más indio que mestizo, más mestizo que blanco".[39] Por tanto, lo que verdaderamente el cholo encarnaba era un resuelto rechazo a lo blanco. De manera significativa, al definir al cholo, los neoindianistas repudiaron la raza mediante el repudio a lo blanco. No obstante, dada la asociación implícita entre la blancura y la feminidad, lo que desafiaron fue el afeminamiento masculino antes que la "raza" y, ya de paso, subordinaron la feminidad a la "masculinidad" —glosada como el atrevimiento de ser no-refinado, pero "auténtico".

El neoindio ideal era una entidad esencialmente viril que albergaba un componente de clase en su sensualidad no-refinada y plebeya. En esta interpretación, sin embargo, "lo plebeyo" no pertenecía exclusivamente a la gente común. Estaba más bien adscrito a la geografía de una sierra que irradiaba rudeza sobre todos aquellos varones serranos, los que, independientemente de sus antecedentes, cedían a la influencia de su ambiente y se atrevían a ser no-refinados y, por tanto, peruanos auténticos. Desde la perspectiva neoindianista, lo plebeyo definía la pertenencia nacional y no estaba determinado por la raza (que estos intelectuales decían rechazar) o por el origen de clase. Lo plebeyo era, en cambio, una tendencia espiritual que provenía de la "masculinidad" moldeada por la sierra. Así, mientras la raza era eliminada en términos retóricos, el género devino la esfera conceptual que sirvió de apoyo para los esfuerzos intelectuales por esencializar la cultura y, de este modo, producir la autenticidad que requerían sus ideologías regionalistas y nacionalistas. Anclado en la sierra, la imagen del "cholo masculino" aludía a una sensibilidad artística característica y, por tanto, reproducía subrepticiamente creencias académicas y sociales racializadas y sus jerarquías concomitantes.

El cholo prototípico estuvo regionalmente encarnado en el *ccorilazo*, un *cowboy* serrano descrito como un ser sin familia, desheredado y, posiblemente, hijo ilegítimo (Poole 1994). Combinaba los atributos de la bravura y la virilidad incontrolada con el talento artístico, que seducía a las mujeres que le rodeaban y a las audiencias ante las cuales se presentaba. En el Cusco, el tipo ideal se encarnó en la persona del guitarrista y cantante llamado Francisco Gómez Negrón. Nacido en Chumbivilcas —la tierra de los ccorilazos, también conocida como "tierras bravas" debido a su rudeza geográfica y social—, ese fue el paisaje del que se suponía había obtenido su inspiración. Negrón fue un artista exitoso que tocaba la guitarra y el charango y que compartía orígenes rurales humildes, no-indios, con el despreciado gamonal. Sin embargo, si la ruralidad no-india había significado ilegitimidad para la élite intelectual de los años 20, para los neoindianistas era una marca de autenticidad. Por esa misma razón este artista *ccorilazo* fue considerado el "representante genuino del arte serrano". Se ganaba

39. *El Sol*, 11 de junio, 1946, p. 3.

la vida tocando *música neoindiana* y viajaba por todo el país como vencedor de todos los concursos nacionales en los que lo que verdaderamente se ventilaba era la definición del "auténtico arte peruano".[40] Su autenticidad incuestionable, ejemplificada por su extraordinario talento y virilidad, daban cuenta de su gran éxito, que fue reconocido en todo Sudamérica, por donde viajó promoviendo el indoamericanismo. La poeta chilena Gabriela Mistral —premio Nóbel de literatura de 1945— había refrendado su arte, mientras los argentinos, por su parte, habían derramado lágrimas de nostalgia cuando recordaron a sus gauchos, a quienes Francisco Gómez Negrón se parecía. A pesar de su éxito, lo plebeyo persistió como la característica de su vida: fue tan pobre que, en una ocasión en la que estaba enfermo, los pobladores de Colquemarca, el distrito donde había nacido, organizaron un evento de caridad para pagar sus medicinas.[41]

La creencia compartida y populista sobre el folclor y la definición de la masculinidad como esencialmente plebeya, exigió una reformulación de paradigmas anteriores sobre la sexualidad y sensualidad masculina de la élite construida a partir de la pureza racial/cultural y, por tanto, desafió las anteriores normas de la endogamia de raza/clase. A medida que los neoindianistas distinguieron su "homosocialidad propia" (Parker y otros 1992) de la de los indigenistas, la *caballerosidad* de la élite sufrió algunas transformaciones. Como señalo en el capítulo 4, la percepción que tenían los neoindianistas de las mujeres plebeyas también reflejaba nuevas normas de conducta caballerosa. Además, una nueva percepción sobre el "arte masculino" tuvo gran influencia en las actividades y producciones culturales de la élite.

Contradiciendo lo que fue señalado como segregación intelectual afeminada, los *caballeros* neoindios se mezclaron con el pueblo e inclusive obtuvieron inspiración de su experiencia. Su arte expresó la sensualidad viril del alma plebeya. Hombres como Andrés Alencastre, un poeta, dramaturgo y músico que empleó el seudónimo de K'illko Waraka, representaban el prototipo de los nuevos caballeros. Si bien no había nacido en ella, dada la osadía de su arte, Alencastre fue asociado con la ruda región de Chumbivilcas y fue conocido como "el bardo de los *ccorilazos*, creador de sonidos poderosos y duro miembro de su raza".[42] Andrés era además, irónicamente, el hijo de Leopoldo Alencastre, el terrateniente de las Provincias Altas supuestamente muerto a manos de los "indios salvajes" durante los años 20 —un evento discutido en el capítulo anterior. El hijo escribió

40. *El Sol*, 3 de abril, 1942, p. 2. "Recital de música neoindiana en el Municipal", fue el título del artículo.

41. *El Sol*, 27 de enero de 1948, p. 2. Otras citas acerca de Gómez Negrón se encuentran en el mismo diario el 8 de octubre de 1946, p. 3; y el 3 de abril de 1942, p. 2.

42. "Programa radial para 'La hora del charango'", abril 1937, APHVU.

poemas y dramas en quechua, como sus predecesores, los indigenistas. A pesar de ello revirtió la apreciada creencia que aquellos albergaban acerca de la pureza del *capac simi*, la que había sido uno de los fundamentos de su identidad no-mestiza. Como se señaló en el primer capítulo, los indigenistas distinguieron entre el quechua común o *runa simi* (que consideraban deformado por el castellano) y el quechua puro o *capac simi*, al que entendían preservado de la contaminación debido a la propia erudición y refinamiento social de los indigenistas. Mientras que los plebeyos indios y mestizos hablaban *runa simi*, los indigenistas empleaban el *capac simi* en sus presentaciones públicas, estableciendo de este modo su distinción social. Andrés Alencastre fue, por el contrario, un abanderado del *quechua mestizo* y también quien propuso que el mismo idioma que la gente hablaba en su vida diaria debía ser el empleado en las intervenciones académicas (Itier 1995). Contradiciendo también a sus predecesores, las premiadas obras en quechua de Andrés Alencastre representaban la vida de los villorrios que los indigenistas detestaban, calificándola de bárbara. "Adoro esas costumbres", escribió Alencastre en el prólogo a uno de sus libros (ca. 1940). Para los neoindianistas, eran hombres como Alencastre, con su exaltación de la cultura rural regional y su desafío a los cánones predominantes, los que servían de ejemplo de una hombría intrépida y los que fueron la vanguardia de la nueva alma mestiza.

Para promover el "auténtico arte peruano", los autoproclamados intelectuales cholos emplearon la radio. Un programa radial llamado "La hora del charango", que estaba destinado a difundir sus ideas, fue emitido por primera vez en 1937, un año después de que la radio apareciera en el Cusco.[43] El charango es un instrumento musical —una mandolina andina— que tocan en exclusiva los varones. El creador de "La hora del charango" fue Humberto Vidal Unda, quien, al igual que Andrés Alencastre, tenía orígenes rurales y quien, años después, promovería la creación del Día del Cusco, celebración que llegó a ser central para la identidad de la ciudad.[44] El editorial leído por Vidal en el primer programa decía: "el charango es modesto y es cholo, *nosotros nos identificamos* con esa enorme masa [...] las clases indígenas y cholas que constituyen la mayoría nacional vuelcan sus sentimientos al compás del huayno" (énfasis mío).[45] Implícita en su propia identificación con los cholos se encontraba la afirmación de que

---

43. La primera radioemisora —Radio Cusco— fue inaugurada en abril de 1936. Autoridades locales, civiles, militares y eclesiásticas estuvieron presentes para celebrar este importante evento cívico. Posteriormente, en 1948, se inauguró la segunda radioemisora, llamada Radio Rural, la que después cambió su nombre a Radio Tawantinsuyu (Aragón 1983: 139-143). En 1991-1992 la última resultó ser una de las de mayor audiencia en el Cusco.

44. Varios documentos manuscritos, agosto 1938, APHVU.

45. Editorial "La hora del charango", 7 de setiembre de 1937, APHVU.

los neoindios no eran *realmente* cholos. Por ello, y a pesar de sus declaraciones, la exaltación populista del mestizaje plebeyo no significaba una erradicación de las jerarquías sociales. Construida a partir de un conocimiento "íntimo" de su cultura (que incluía un conocimiento de sus supuestos defectos y una voluntad de ocultarlos ante los extraños), la promoción neoindianista del arte serrano auténtico implicó una política cultural de dos caras. Un lado desplegaba orgullosamente el folclor local, el otro luchaba por ocultar o aminorar las brechas sociales identificadas en la cultura regional. Al esconder o aminorar tales "intimidades culturales", las nuevas élites intelectuales desarrollaron una representación jerárquica de la identidad regional, la cual, en gran medida, continuó reproduciendo los viejos cánones sociales de la decencia que he descrito en el capítulo primero. Durante la era indigenista, los títulos universitarios fueron indicadores de status social. Las jerarquías neoindianistas acataron normas similares. Si en tanto populistas iconoclastas promovieron a bohemios no-educados, como Negrón, no dejaban por ello de reconocer que el talento educado de Alencastre tenía una mayor distinción. Su medida del talento masculino vinculaba una cierta tendencia a la rudeza artística con una habilidad para presentar con refinamiento el propio arte, inspirado en lo plebeyo. Ni la autenticidad viril, ni el folclor habían eliminado los rangos sociales fomentados por la decencia, ni tampoco habían sustituido la educación formal como un verdadero marcador de las diferencias sociales.

Concepciones sociales anteriores estuvieron también presentes en el arte que produjeron los neoindianistas. Alencastre escribió un drama titulado *El challakuy*, en el que representaba la figura de un gamonal cazando a "indios feroces", quienes, instigados por los abusos de un terrateniente, terminan matándolo.[46] Obviamente el drama repetía muchas creencias indigenistas concernientes a los indios en tanto víctimas de la violencia gamonal, revelando, de este modo, que la diferencia significativa entre los neoindianistas y los indigenistas radicaba en que los nuevos líderes intelectuales (impulsados, insisto, por su rudeza viril) no se avergonzaban de presentar "indios" en los escenarios públicos. Los *indios netos* fueron parte de la promoción neoindianista del mestizaje. Si bien su autenticidad, tal como muestra la rudeza inherente a su arte, no fue puesta en duda, la presentación de su "arte primitivo" ante "audiencias civilizadas", exigía que tales expresiones artísticas tuvieran necesariamente que ser "pulidas". Solo de esta manera podían ser expuestas ante el público y podían, además, representar adecuadamente e inclusive promover la identidad regional.

La otra cara de la imagen del "burdo artista indio" fue la autorrepresentación de la *intelligentzia* neoindianista en tanto "domesticadores" artísticos del

---

46. Véase Itier (1990: 108), para una descripción del drama. Sobre dramatizaciones de *El challakuy*, véase *El Sol*, 10 de agosto de 1941, p. 1.

campo. Al igual que sus pares mexicanos de la misma época, estos intelectuales concebían la música y el arte como un medio para penetrar el espíritu indio con el fin de transformarlo (Knight 1994; Becker 1995). Un modo comúnmente empleado para promover la aparición pública de artistas indios y a la vez controlar su presentación, fue la formación de conjuntos musicales dirigidos por reputados directores neoindios y formados por "indios genuinos". El poeta y dramaturgo Andrés Alencastre, por ejemplo, dirigió un grupo de Canas, el Kana Llactayoc, un nombre con legítimo sabor a autóctono.[47] Mediante este método, la tradición neoindianista abrió los escenarios teatrales a los cusqueños del pueblo y suscribió el uso del quechua mestizo en las representaciones oficiales. Contradiciendo sus proclamados objetivos de homogeneizar la región, este proyecto impulsó el surgimiento de una élite intelectual renovada consagrada al estudio de la cultura regional cusqueña, que ahora incluía el arte vernacular (folclor) y no solo el "incaísmo" que hemos descrito. Fundamental en este énfasis en la cultura regional fue el Día del Cusco, una celebración creada para reforzar el cusqueñismo al mismo tiempo que hacía extensible al pueblo el sentimiento de orgullo regional.

La reinvención populista del Cusco

El mayor logro de los neoindianistas fue la creación del Día del Cusco, una fecha para celebrar a su ciudad. No se trataba de una idea nueva, en tanto ya había formado parte del cusqueñismo de élite desde un comienzo. Lo novedoso era que, en congruencia con el ambiente político populista, esta celebración específica se proyectaba abierta a las "masas" para que compartieran lo que antes había sido un sentimiento cusqueñista exclusivo de la élite. Los eventos que condujeron a la creación del Día del Cusco se sucedieron espontáneamente. Tal como señala el inventor de la idea, todo empezó en una de las frecuentes celebraciones promovidas por los intelectuales neoindianistas:

> Todo sucedió en un almuerzo para celebrar el Día del Periodista [...] como es costumbre se inició el concurso oratorio exaltando la fecha que se celebraba. Cada orador tenía que hacer esfuerzos de inventiva para decir algo nuevo porque los primeros en hacer uso de la palabra ya lo habían dicho todo. Ya me iba a tocar el turno [...] y el tema estaba virtualmente agotado. Cuando escuché: "Que hable Vidal [...], le toca a Vidal [...]" y, de repente, se me vino a la mente: así como se había establecido el Día del Periodista, el Día del Maestro, el Día de la Madre [...], así debía establecerse el Día del Cuzco. Y seguí diciendo: "El Cuzco es, seño-

47. *El Sol*, 21 de julio de 1934, p. 3; 11 de julio de 1934, p. 4; 28 de julio de 1934, p. 1.

> res, el símbolo de la peruanidad, el foco de donde ha irradiado una de las más admirables culturas [...] allí están las ruinas, los templos" [...]. Estuve tan emotivo en la perorata que la concurrencia se contagió de la emoción y terminó aclamando la iniciativa, a tal punto que todos de pie hicieron la promesa de llevarla adelante.[48]

El orador era Humberto Vidal Unda, fundador en 1939 de La Sociedad de los Cholos, como homenaje al nuevo tipo ideal neoindio (Aparicio Vega 1994). Era este un intelectual de clase media que enseñaba metafísica en la universidad local y gramática castellana en un colegio secundario público. Como buen neoindio, tocaba el charango y la quena, al igual que el arpa, el violín y la mandolina. También era aficionado al teatro y había representado varias veces el papel de *Piquichaqui* ("pies de pulga"), un bufón en la pieza *Ollantay*, la obra dramática favorita de los cusqueños.[49]

Cuando las autoridades locales aprobaron la idea de Vidal, se nombró un comité por el Día del Cusco, presidido por el prefecto y formado por expertos culturales de la ciudad: el rector de la universidad, el presidente del Instituto Americano de Arte, el director del Instituto Arqueológico y el presidente del Touring Automóvil Club, una institución privada nacional dedicada a la promoción del turismo. Vidal Unda fue nombrado secretario del comité, el cargo más importante después del prefecto.[50] La fecha elegida para celebrar el Día del Cusco fue el 24 de junio, ya conocida como el Día del Indio. Vidal explicó que la fecha coincidía con la celebración prehispánica del Inti Raymi, el ritual incaico correspondiente al solsticio de invierno y que se trataba de una fecha cercana a la festividad religiosa del Corpus Christi, una celebración popular que los neoindianistas querían impulsar.[51] Se decretó que la festividad fuera una celebración de la identidad regional, donde destacaban el folclor y el arte y que también tenía fines políticos junto a un propósito de impulsar el turismo, para lo cual junio era un mes adecuado.

Si bien esperaba una respuesta negativa, Vidal Unda invitó al presidente de la República, Manuel Prado, para que "presidiera los eventos que se tributarían a esta cuna de la peruanidad".[52] Para sorpresa de todos, el Presidente aceptó la invitación, lo que bien pudo haber sido parte de su campaña electoral para su

---

48. Humberto Vidal Unda, manuscrito de su discurso para el decimoséptimo aniversario del Día del Cusco, junio 24, 1961, APHVU.
49. Entrevista con su hermana, Delia Vidal de Milla (agosto de 1992).
50. *El Sol,* 3 de marzo de 1944, p. 3.
51. *El Comercio*, Cusco, 3 de marzo de 1944; y Vidal de Milla (1985: 28).
52. Manuscrito de un discurso pronunciado durante el decimoséptimo aniversario de la creación del Día del Cusco, APHVU.

reelección al año siguiente. No obstante, desde el punto de vista del comité, se trataba de un éxito político. La presencia del Presidente en el Día del Cusco satisfizo los anhelos de la élite regional por un mayor reconocimiento cultural y político. La visita proporcionó la ocasión para demostrar, ante los ojos de todos, que el Cusco merecía el ansiado título de "Cuna de la Peruanidad" y para transformarlo de centro simbólico de una indianidad de bajo status en una verdadera fuente de orgullo nacional.

Para que la ciudad mereciera su título de Cuna de la Peruanidad, en el Día del Cusco se necesitaba transmitir una sólida autoestima. La ocasión requería, por lo tanto, una administración adecuada de la escena cultural cusqueñista y de sus brechas íntimamente percibidas. Siguiendo guiones nacionalistas clásicos en un modo del que Benedict Anderson (1983) y Eric Hobsbawm (1990) habrían sin duda disfrutado, los inventores del Día del Cusco dieron forma a unos símbolos que proyectaron una representación impecable de su sociedad. Los planes para la celebración incluyeron la creación de un himno "para que todos puedan cantarlo" y un desfile central en la plaza de Armas, "sin distinción de clases". Los nuevos añadidos fueron engarzados para representar la gloria compartida de todos los cusqueños y demostrar su orgullo local. Pero la inesperada visita de Prado, que catapultó al Cusco a la primera plana en tanto centro potencial de la identidad peruana, hizo que los organizadores se convencieran de que la presentación del folclor indígena no era suficiente para impulsar la idea del Cusco como la Cuna de la Peruanidad. La promoción neoindia del folclor indígena era una buena agenda regional para reforzar la autoestima cusqueña y para estimular la camaradería entre las élites y las plebes regionales. Pero si el magnetismo nacional del Cusco debía provenir de algún lado, era sin duda del pasado incaico, ya establecido canónicamente como un icono de la identidad regional y una fuente del nacionalismo. Más todavía, los indios actuales no estaban lo suficientemente renovados como para ser la fuente del orgullo nacional. Las sesiones del comité para la celebración del Día del Cusco estuvieron plagadas de juicios que aludían al lamentable presente de los indios, tales como "el dolor de nuestra subyugada y triste raza que solo tiene en sus manos la lastimera quena para lamentar su destino". Esto contrastaba fuertemente con las referencias hechas a los gloriosos días incaicos que tenían que ser empleados para fortalecer el futuro: "Darnos cuenta de que fuimos grandes en el *pasado* nos hará entender que podemos serlo en el *futuro*".[53]

A diferencia del folclor con el que, a pesar de todo, iba unido un cierto sentimiento de vergüenza, los monumentos urbanos cusqueños, de enormes piedras incaicas y esculpidos muros coloniales, proporcionaban una sustantiva

53. Ambas sentencias provienen de *El Sol*, 9 de marzo de 1944, p. 4.

y soberbia fuente de orgullo. En los perdurables restos arqueológicos —antes que en la gente— se sustentaba la garantía histórica de un futuro peruano inmensamente prometedor. Las riquezas arqueológicas del Cusco otorgaban a la ciudad una prominencia sobre cualquier otra ciudad del país, incluida Lima. Tal como se demuestra en las siguientes afirmaciones, los cusqueñistas igualaban los monumentos prehispánicos con la historia, considerando que representaban la "esencia nacional" de la peruanidad:

> Solo los pueblos que tienen historia pueden estar seguros de tener porvenir y el Cuzco tiene firmemente puestos sus cimientos en las duras rocas de un pasado en el que los siglos se empequeñecen, es la ciudad que nos muestra el latido íntimo de su corazón abuelo, la posibilidad de buscar en nosotros mismos la conciencia permanente de la peruanidad (Yépez Miranda 1945: 27).

El 24 de junio de 1944, el primer Día del Cusco, fue un día jubiloso, glorioso. Se celebraron enormes eventos públicos y otros privados de carácter político, en los cuales ofrecieron discursos los políticos de todas las tendencias. La celebración de su ciudad significó la virtual rearticulación del "Cusco" como un símbolo evocativo del pasado, la fuente de la historia y el origen de la nacionalidad imperecedera. Por ejemplo, en un discurso similar a muchos de los presentados aquel día, el aprista Guillermo Guevara dijo que el Cusco no era solo una ciudad, sino "una posibilidad, un ideal en el que asentar el alma peruana. Dentro de su territorio todas las culturas convergen y cohabitan [y] en la majestad silente de sus viejas piedras respira la gloria de nuestra historia". José Gabriel Cosio, un historiador y probablemente el más tradicional del grupo, terminó su intervención como sigue: "Yo te saludo y reverente beso tu sagrado suelo, formado de todas las tierras del Imperio de los Incas y ansío para Ti [sic] días porvenir dignos de tu milenaria grandeza. Cuzco inmortal. Cuzco sagrado. Yo te saludo". Julio Gutiérrez, un periodista y político comunista, escribió: "Ombligo y corazón de América, nudo vital, meta, brújula y centro de gravedad de un Continente, orgullosos estamos de haber salido de tu barro nutricio igual que los hombres de piedra de tu Mitología [...]".[54]

Al mismo tiempo que los políticos de todas las opciones se regocijaban en la glorificación consensual de su ciudad como la cuna de la nacionalidad, también mostraban que el rechazo neoindianista de la raza era tan solo de carácter retórico. Sus exaltaciones de la ciudad continuaron articulando el cusqueñismo mediante nociones racializadas de herencia cultural enquistadas en la memoria y la historia (antes que en la biología), del mismo modo que los indigenistas lo

54. Todas las citas provienen de la *Revista de la Semana del Cuzco*, N.° 1, 1945, pp. 15-41.

habían hecho con anterioridad, en la época en la que la "raza" no era una noción desacreditada. Al igual que sus predecesores, los neoindianistas vieron su legado impreso en los restos urbanos que inspiraron la emoción cusqueñista y la potencial fuente de la "esencia nacional". Para contrarrestar el status inferior que se les asignaba mediante las teorías raciales ambientales, los intelectuales cusqueños de la élite, con ocasión del Día del Cusco, articularon una elaborada versión arqueológica del determinismo geográfico. A través de ella, el Cusco quedaba situado en una posición lo suficientemente alta en el pedestal de la "historia" como para poder derramar su espíritu sobre la nación, eliminando, de este modo, las "esencias culturales" extrañas y creando peruanos auténticos. Las resonancias raciales de este sentimiento regional y nacional, inconmensurable si bien geográficamente definido, eran evidentes, aunque las menciones abiertas a la raza estuvieron ausentes de los discursos.

La reinvención populista del Cusco como la cuna de la nacionalidad fue también la ocasión para hacer alegatos partidarios y obtener ventajas políticas tangibles. Humberto Vidal Unda ofreció un importante discurso teniendo esto en consideración. Después de agradecer al Presidente por su respeto a "la ciudad milenaria, la cuna de la Peruanidad", expresó su admiración personal por el "tacto diplomático que se ha tenido por primera vez en nuestra historia" y que había puesto punto final a un viejo conflicto de límites con la "república norteña de Ecuador".[55] La primera celebración del Día del Cusco fue también una ocasión para aclamar la victoria peruana en la reciente guerra contra Ecuador, así como para relacionarla con el recientemente revitalizado nacionalismo incaico.

El Cusco había sido la capital del Tawantinsuyu, el imperio inca. Los dominios incaicos comprendieron los territorios que el Perú perdió en el siglo XIX durante una guerra con Chile y disputas con Colombia. También comprendía una franja de territorio que había sido definitivamente recuperada del Ecuador a través de un reciente tratado negociado por el presidente Prado.[56] Vidal sugirió que si los líderes incas del Cusco habían sido capaces de consolidar ese vasto territorio en el pasado, la peruanidad que emanaba del Cusco tenía un potencial

55. Vidal Unda (1944). Al mes siguiente, cuando fue comisionado por el concejo de la ciudad para ofrecer un discurso por el quinto aniversario del gobierno de Prado, expresó: "El Doctor Prado con una clara visión de estadista y comprendiendo la grave responsabilidad que tiene un mandatario cuando se trata de hacer respetar la integridad territorial, resuelve en forma inteligente nuestro viejo pleito con la república del Norte [...] después de una serie vergonzosa de tratados que no hacían otra cosa que desmembrar nuestro sagrado suelo». "Discurso en el municipio", manuscrito, julio 1944, APHVU.

56. El Protocolo de Río, que estableció los límites entre ambos países, había sido suscrito en 1942. En enero de 1944, el nuevo presidente ecuatoriano, Velasco Ibarra, y Manuel Prado ratificaron el tratado (Barrenechea y otros 1978).

similar en los tiempos contemporáneos. Los imperecederos monumentos incaicos demostraban que la ciudad del Cusco permanecía como el centro del Tawantinsuyu (el territorio incaico), cuya defensa territorial constituía la prueba de la peruanidad que había dado el Presidente.[57] Difícilmente pudo Manuel Prado haber imaginado un mejor escenario para celebrar "su" triunfo contra Ecuador y, por lo tanto, para fortalecer su candidatura a la reelección. Cuando le llegó el turno de responder a los discursos, dio la réplica a los oradores cusqueños empleando la misma retórica: "Encontrándome por segunda vez en este legendario lugar, ofrezco como valioso homenaje a su grandeza un trabajo de cinco años de gobierno consagrado a la máxima exaltación de los valores de la peruanidad".[58]

La presencia de Prado legitimó a los cusqueños como políticos y, de manera inversa, el Cusco, el lugar donde moraba la dinastía incaica, coronó a aquel con la sabiduría de un "inca contemporáneo".[59] Habiendo sido equiparado con el Inca y en contacto con los más altos valores de la peruanidad, el Presidente ocupó el centro de la celebración del ritual y fue incorporado, si bien momentáneamente, en la evocación del Inti Raymi incaico. El actor que representaba al Inca le dirigió un discurso improvisado "de gobernante a gobernante", reconociendo sus logros en la salvaguardia del territorio del Tawantinsuyu e instándolo a continuar por el mismo camino.[60] La actuación principal fue esperada con impaciencia por miles de personas que, con el objetivo de presenciarla, habían ascendido hasta Sacsaywaman, una fortaleza incaica a tres kilómetros de la ciudad del Cusco, ubicada sobre la cima de las colinas que la rodean.

Por último, el Día del Cusco tuvo una finalidad económica innegable, orientada a hacer del Cusco "uno de los centros turísticos más importantes del mundo". Al concluir su visita, Manuel Prado inauguró un moderno hotel y ordenó que avanzaran las obras del sistema de desagüe de la ciudad. Todas estas ceremonias estuvieron incluidas en la celebración de la ciudad sagrada. Al año siguiente, cuando fue nombrado alcalde, Vidal Unda viajó a Lima donde, junto

---

57. Al año siguiente, con ocasión de la segunda celebración del Inti Raymi, un artículo del periódico señaló: "Cuzqueñidad es la más alta y noble acepción de peruanidad. Porque el Perú desde los cosmogónicos Pirhuas y Amautas, desde los Sinchis y los Incas, hasta los primeros tiempos de la dominación extranjera, tuvo su cabeza en el Cuzco y cuando Cuzco fue despojado de su capitalidad, el Perú se fragmentó en pedazos y comenzó el proceso de la desperuanización [...]. La peruanización del Perú, programa y plan de la verdadera independencia nacional junto con la vuelta a las puras fuentes de la tradición y de la historia, la reivindicación del territorio primigenio [...]". *El Sol*, 23 de junio de 1945, p. 2.

58. *Revista de la Semana del Cuzco,* N.° 1, 1945, pp. 13-14.

59. *El Sol*, 24 de junio de 1944, p. 1.

60. Faustino Espinoza Navarro, comunicación personal. Él fue la primera persona que representó el papel de Inca.

con los congresistas cusqueños, solicitó y logró la aprobación de una ley del Congreso mediante la cual se creaba oficialmente la Semana del Cusco.[61] En los años posteriores, el 24 de junio se convirtió en una fecha central, en la que las autoridades nacionales visitaban el Cusco, inauguraban obras públicas y sellaban pactos políticos.

El Inti Raymi
Tradición incaica dominante y folclor subordinado

El acto central del Día del Cusco fue la primera producción oficial del Inti Raymi, una conmemoración de la cultura incaica que pertenece a lo que Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983) han denominado "tradiciones inventadas". Al igual que otras tradiciones inventadas, esta producción implicó un proceso consciente de uso del pasado para crear un ritual público con fines políticos. La paradoja aparente de esta tradición incaica inventada es que fue lograda por un grupo político que había rechazado representaciones previas del pasado incaico, favoreciendo más bien las representaciones del folclor plebeyo. El mismo hombre que lanzó la iniciativa del Inti Raymi en 1944, Humberto Vidal Unda, había declarado en "La hora del charango", el programa radial que dirigía: "No podemos continuar utilizando el pasado inca; tenemos que utilizar nuestras glorias presentes".[62] De cualquier forma, la historia intelectual nunca es del todo coherente y las personas pueden sostener diversas y con frecuencia contradictorias ideas, que se utilizan para diferentes propósitos. Así, cuando llegó el momento de escenificar la cultura cusqueña en el ámbito nacional, el pasado incaico ocupó el escenario central, desplazando a los danzantes indígenas a la periferia, a la representación del presente folclórico para el consumo turístico.

Tres semanas antes de la celebración del primer Día del Cusco, el comité organizador aprobó la escenificación de una fiesta evocativa en Sacsaywaman. El programa incluyó al "Inti Raymi, cuyo autor es Roberto Ojeda"; una escena del *Ollantay* del argentino Ricardo Rojas, que había sido escrita en castellano, y otra tomada de la versión cusqueña de *Ollantay*, escrita originalmente en quechua. La presentación de una escena de cada una de las versiones —quechua y castellana— era coherente con la ideología neoindiana del mestizaje. En el mismo sentido, la representación debía concluir con un "simbólico y evocativo desfile, a

---

61. Vidal de Milla (1985: 33-34).

62. Manuscrito, agosto de 1938, APHVU.

manera de ballet incaico".[63] En el "evocativo desfile" debían actuar los "mejores conjuntos folclóricos", los ganadores de un concurso específicamente organizado para la ocasión. El Estado, a través del Ministerio de Educación, se encargó de financiar la celebración.

Como se señaló en el capítulo primero, los cusqueños estaban muy familiarizados con las representaciones teatrales de los dramas incaicos. Por lo mismo ya existían los diálogos, vestuarios y actores que podían personificar a los incas. La idea de emplear Sacsaywaman como un anfiteatro natural tampoco era nueva; por lo menos desde 1920 la élite intelectual cusqueña había representado dramas que requerían espacios abiertos en Sacsaywaman. Eran también habituales las representaciones en teatros cerrados de la versión quechua del drama colonial *Ollantay*. Ya un grupo semiestablecido de actores lo había presentado en distintas ocasiones y podía hacerlo una vez más, así como también ensayar una versión en castellano. Ni siquiera la puesta en escena del Inti Raymi era una novedad, puesto que muchos dramas incaicos —presentados desde los años 20 y aún anteriormente— incluían una estampa de este ritual. El desafío neoindianista fue el de introducir en el Inti Raymi su credo político populista, sin alterar la "autenticidad histórica" de la presentación, dado que era esta la que garantizaba el potencial nacional del Cusco.

El texto empleado en la representación del Inti Raymi de 1944 seguía de cerca la descripción de Garcilaso de la Vega, tal como la interpretó Luis A. Pardo, un arqueólogo que entonces era el presidente del Instituto Arqueológico del Cusco y miembro del Instituto Americano de Arte y del Comité por el Día del Cusco. Él fue la autoridad cultural a quien los políticos locales confiaron la tarea de proteger la autenticidad de la historia cusqueña. Para informar al público letrado sobre lo que sería representado en Sacsaywaman, Pardo publicó un resumen en un periódico. De acuerdo con las necesidades políticas y emocionales del cusqueñismo, vinculó la magnificencia del ritual con el significado espiritual de la ciudad del Cusco, donde los incas lo habían celebrado con una periodicidad anual. Explicó que el Cusco, en tanto centro del mundo prehispánico, estaba dotado de una poderosa relevancia sagrada que iluminaba a todo el continente. Estableciendo un paralelo entre el mestizaje nacionalista de los neoindianistas y los tiempos incaicos, Pardo señaló que el ritual significaba la culminación de un peregrinaje realizado por una inmensa multitud multiétnica proveniente de todos los rincones del imperio para rendir culto al dios incaico a través de su más alto representante, el Inca, en el lugar más poderoso y sagrado de su territorio. Para transmitir su idea de peregrinaje y sacralidad, y para que el Cusco apareciera entre los santuarios más renombrados del mundo, Pardo comparó la ciudad andina

63. *El Sol*, 6 de marzo de 1944, p. 2; también diversos documentos en el APHVU.

con la Kaaba musulmana, enfatizando la singularidad ejemplar de esta ciudad, la misma que durante los tiempos precolombinos atrajo a autoridades de todos los rincones del imperio —es decir, virtualmente, de todo el continente sudamericano.[64]

La singular capacidad del Cusco para unificar el territorio nacional, junto con la cualidad aristocrática y la organización jerárquica del festival —tal como lo transmitió Garcilaso—, eran otros aspectos que Pardo resaltaba en su descripción. El potencial militar del inca —una referencia obvia a la victoria peruana en el conflicto fronterizo reciente— fue también objeto de énfasis durante la conmemoración. Un desfile de los estratos sociales más ricos y poderosos de la ciudad dio inicio al festival:

> Aquí viene el Sapan inca, el Cápac el poderoso señor de cien naciones, sentado con gesto solemne e hierático en su "tiana" o palanquín cubierto de láminas de oro. Lo portan sobre sus hombros atléticos los bravos "rukkanas" [...] el soberano está magnífico con el más fino unccu tejido por las vírgenes del sol [...] sobre su frente refulge la borla escarlata de los Mascas como símbolo de su divina estirpe [...] forman su regio cortejo la Kcoya o real consorte, su hermano el Huillac Uma, los Huaminkkas generales del Imperio, las princesas de la sangre. Muchedumbre de huallahuisas [sic] [soldados] servidores del culto y gentes del pueblo, marchan en pos de la real comitiva [...] resuenen los belicosos caracoles, las cornamusas, las flautas, los pinkuillos de los kkanas y las zamponas de los sicuris venidos del legendario lago de la cosmogonía.[65]

Además del desfile militar, en el primer Inti Raymi de la era neoindia destaca la presentación de los regalos al Inca por actores que representaban a habitantes del imperio, el sacrificio de una llama y su ofrenda al sol, la predicción del futuro mediante la lectura de las vísceras del animal y un brindis final con chicha sagrada. Por último, con el objetivo de comunicar el poder "histórico" del Cusco para unificar un gran territorio (incluidos los países vecinos), la versión de 1944 del Inti Raymi presentó una imagen de los cuatro suyus, las cuatro divisiones territoriales de la administración incaica.

A pesar de la obvia rivalidad entre Luis E. Valcárcel, el ardiente defensor del purismo racial/cultural, y los promotores culturales neoindianistas del mestizaje, la reinvención del Inti Raymi siguió la interpretación que Valcárcel sostenía acerca del gobierno incaico, tal como aparecía en su libro *De la vida inkaika*

---

64. *El Sol*, 24 de junio de 1944, p. 4.

65. Esta versión fue escrita por Julio G. Gutiérrez, uno de los fundadores del Partido Comunista en el Cusco. La publicó en la *Revista de la Semana del Cuzco* (1946: 71-76), bajo el título "Evocación del Inti Raymi".



Faustino Espinoza Navarro en su primera actuación como Inca, en el Inti Raymi del Cuzco, 1944. *Abajo*: el Inca, cargado por sus vasallos, hace su ingreso a la fortaleza de Sacsayhuamán, escenario del Inti Raymi. Fotógrafo desconocido, cortesía de Faustino Espinoza Navarro.



(1925). Siguiendo a Valcárcel, el Inti Raymi de 1944 representó al Inca como el "maestro de un imperio, apareciendo ante su amado pueblo majestuoso como un dios y espléndido como el sol".[66] Asumiendo las jerarquías, cuando el ritual se extendió más allá del escenario para incluir al presidente Prado como el gobernante del Tawantinsuyu, fue significativamente el Inca quien se dirigió a él y le aconsejó ser "tan sabio como había sido el Inca para procurar la felicidad de su pueblo como el Inca había hecho".[67] En la presentación de 1944, las figuras polares del Inca y del pueblo fueron centrales para el ritual como totalidad. Mientras que el personaje del Inca representaba los aspectos sagrados y aristocráticos del imperio, el pueblo mostraba una obediencia reverente y servil:

> Apareció el Inca en andas llevadas por muchos vasallos [...]. Miles de indígenas con trajes especiales bajaban de la montaña cercana, otros blandían sus flechas y saludaban al Monarca Inca [...] miles de pututos atronaban en el aire [...]. Luego se realizaron las presentaciones de los innumerables conjuntos llegados como en aquel tiempo de todos los suyus del Imperio, vale decir las trece provincias [...].[68]

La celebración fue igualitaria en tanto permitió participar a todos los sectores sociales. Sin embargo, el Inti Raymi no fue concebido para cancelar las jerarquías raciales enquistadas en las intimidades culturales que los neoindianistas compartían con el proyecto indigenista purista precedente. Una convicción notable que ambos grupos compartían era que los indios eran inferiores y que no pertenecían a la ciudad, sino al campo serrano. Materializando esta idea, a los "indios" contemporáneos (a quienes el Comité por el Día del Cusco invitó a participar) se les asignó su "lugar propio" durante las celebraciones: o bien "descendían de las montañas" o provenían de la selva, tal como sugería la imagen de hombres "batiendo arcos y flechas", una convención cultural que vincula tales instrumentos con los habitantes de las áreas más orientales de los Andes.

Lenguaje y raza
El quechua puro que preserva el pasado incaico en el presente mestizo

Pero aún respetando las jerarquías establecidas por la histórica sabiduría cusqueñista, el Inti Raymi todavía podía ser neoindio y populista. Como se señaló en

66. Navarro del Águila (1946: 80).

67. Faustino Espinoza Navarro, comunicación personal. Véase también *El Sol*, 26 de junio de 1944, p. 2.

68. El título del artículo fue "La evocación de la fiesta del Inti Raymi en la capital arqueológica de América", *El Sol*, 1.° de enero de 1946, p. 3.

el capítulo primero, para garantizar un conocimiento "exacto" acerca del pasado histórico prehispánico y de la lengua de los incas, únicamente los miembros de la élite estaban autorizados a escribir, dirigir o actuar en los dramas teatrales. De manera similar, en las mimas representaciones la aristocracia se distinguía a sí misma como la única heredera de la cultura, nobleza y gloria incas, excluyendo así a la gente del pueblo, tanto a los mestizos como a los indios. La ruptura de esta convención social se expresó en el Inti Raymi de 1944, con la elección de actores que no pertenecían a la élite para escenificar los personajes del Inca y su corte real. Esta inclusión pretendía hacer visible la comunidad horizontal que el proyecto de mestizaje indianista venía impulsando y que, de hecho, transgredía los cánones teatrales indigenistas.

No se trató de una ruptura total, en tanto no dejó de incluir un compromiso con la exactitud histórica que se transmitía a través del uso del idioma quechua. Dado que todo cusqueño conocía la lengua indígena, el empleo del quechua de la vida cotidiana en el ritual podría verse como una opción inclusiva dirigida hacia la construcción de una identidad regional homogénea, borrando así las distancias entre la plebe y la nobleza que habían mantenido los indigenistas. Pero los neoindianistas no emplearon el quechua común en su Inti Raymi. Por el contrario, se sometieron a los cánones académicos de sus predecesores indigenistas, al establecer que los diálogos del Inca y su séquito tenían que ser expresados en *capac simi*. Por eso incluyeron a selectos actores que no eran de la élite, pero que se suponía dominaban este sociolecto. Como mencioné en el primer capítulo, los cánones lingüísticos del *capac simi* fueron establecidos en la época colonial y permanentemente renovados por los autoproclamados "quechuólogos" de la élite. Al iniciarse la era neoindianista, representar al Inca ya no era un privilegio exclusivo de la élite, pero todavía era un privilegio ampliado nada más que a ciertos selectos plebeyos, especialmente aquellos que poseían el talento de reinventar el *capac simi*.

Para encarnar el personaje del Inca, las autoridades culturales encontraron a un hombre llamado Faustino Espinoza Navarro. Hijo de un pequeño hacendado que vivía en un pueblo cercano, pertenecía a un grupo teatral que los indigenistas habían despreciado públicamente de forma reiterada. Era alto y apuesto y, lo más importante, decía hablar *capac simi*, una lengua que había aprendido de su padre y desarrollado a partir de sus propias investigaciones.[69] El papel del Inca no tenía diálogo, con la excepción de una plegaria en quechua, cuya elaboración requería de un especialista. Espinoza escribió la plegaria y, finalmente, el resto de los diálogos para el elenco (Espinoza Navarro 1977: 6). El hecho de controlar los diálogos en quechua de los actores en las sucesivas representaciones del Inti

69. Faustino Espinoza Navarro, comunicación personal.

Raymi fue lo que permitió a este hombre, que no poseía ningún título académico, llegar a ser oficialmente un intelectual y una autoridad cultural pública.

Benedict Anderson (1983: 145) ha establecido que mediante el lenguaje "uno puede ser invitado a entrar en la comunidad imaginada" que representa la nación. El caso del Cusco mostraría que Anderson está en lo cierto, si la intención de esta afirmación no hubiese sido el mostrar que este era un proceso inclusivo, desconectado de prácticas de discriminación social, como las asociadas a la raza. Los indigenistas y neoindianistas imaginaron su comunidad en quechua, pero en términos del dinástico y excluyente *capac simi*. En consecuencia, en el Cusco la lengua también se refería a la raza. Dado que el *capac simi* había sido considerado como una propiedad de la gente decente —y, por tanto, no pertenecía a los mestizos e indios—, la vieja élite intelectual habría definitivamente excluido al Inca neoindio Espinoza debido a sus antecedentes mestizos (no-decentes). Sin embargo, los neoindianistas le invitaron a entrar en su comunidad, precisamente por el aprecio a la identidad chola que encarnaba Espinoza. Ahora bien, el papel del Inca requería que Espinoza cumpliera los preceptos aristocráticos del *capac simi*. En un inicio esto significó que se codeara con la élite, lo que finalmente le garantizó su status de quechuólogo, y en último extremo, de intelectual. En los años 20, como se dijo en el primer capítulo, los intelectuales serranos de piel oscura se habían opuesto a la identidad mestiza que les era atribuida por los limeños, haciendo alarde de su status académico en tanto ideólogos del indigenismo. En 1944, la persistente imagen social de los intelectuales como no-mestizos y el mismo hecho de que representara al personaje del Inca, sirvieron para ocultar la identidad chola de Espinoza. A través de los años, sus continuas actuaciones en el Inti Raymi y su dominio del quechua confirieron gradualmente a Espinoza el status de un académico y le aseguraron su pertenencia a la "gente decente", una noción que connotaba el mismo tipo de superioridad cultural que la que se establecía en el periodo más intenso del pensamiento racial (1900-1930). La retórica académica y política que proscribió la raza no había cancelado los supuestos racializados, discriminatorios, que la categoría cotidiana de la "decencia" representaba y que permaneció como operadora de las interacciones sociales en el Cusco durante esta era, cuando ya el antirracismo había sido plenamente asumido como parte de la ideología intelectual de la época.[70] De manera similar, al igual que había sucedido en los años 20, ser un quechuólogo autodidacta seguía indicando un status de intelectual que expresaba una posición social distinguida.

70. Un respetado folclorista académico, Víctor Navarro del Águila, explicó las categorías sociales prevalecientes en 1945: "En Cusco la aristocracia es conocida como la 'gente decente' o 'culta', lo mismo se puede decir de la clase media [...]. Los miembros de las clases bajas son conocidos como chusma, ignorantes o indecentes". *El Sol*, 28 de julio de 1945, p. 6.



El Inca y su comitiva saludan al Presidente Manuel Prado, Cuzco 1944. De acuerdo a Faustino Espinoza Navarro, en esa ocasión, el Inca demandó al Presidente ser "sabio como Pachacutec". Fotógrafo desconocido. Cortesía de Faustino Espinoza Navarro.

A pesar de su retórica iconoclasta, los neoindianistas eran respetuosos con las "verdades históricas". Rechazaron la pureza y proclamaron el mestizaje como un proyecto regional, pero tales ideas fueron empleadas para imaginar el presente y el futuro. Sin embargo, eran los incas los que representaban el pasado y la exactitud de su representación debía estar libre de reproche. Concederle al pasado —y a sus especialistas— una autoridad absoluta, fue un compromiso cultural que demandaba el cusqueñismo. Al recurrir al *capac simi* como el idioma requerido para las actuaciones, como también al resaltar la autoridad de los "especialistas en la cultura incaica", los neoindianistas recrearon una nueva élite in-telectual. Muchos de ellos provenían de la clase trabajadora, pero el hecho de ser intelectuales les permitía ser incluidos entre las élites regionales y, así, elevar su status de una manera que no se distinguía mucho de los viejos tiempos. El populismo de mediados de siglo versó, en consecuencia, más sobre la redefinición de los requisitos para pertenecer a la élite que sobre una verdadera eliminación de las jerarquías sociales.

El indigenismo del Estado y el guión oficial del Inti Raymi

Durante los años que siguieron a la primera representación oficial del Inti Raymi aumentaron las rivalidades entre los viejos indigenistas y los neoindianistas. Por momentos estas reflejaban el conflicto entre el gobierno (representado por los indigenistas) y sus opositores políticos: el Apra y el Partido Comunista (representados por los neoindianistas). La administración de Manuel Prado concluyó en 1945 cuando, a pesar de sus esfuerzos para ser reelegido —incluida su visita al Cusco en 1944—, fue derrotado por José Bustamante y Rivero, quien gobernó entre 1945 y 1948. Durante esta administración Luis E. Valcárcel fue nombrado ministro de Educación. Este hecho puede explicar la falta de interés del gobierno central en la producción del Inti Raymi durante aquellos años. Valcárcel, que fue la autoridad académica más importante y políticamente exitosa, despreciaba el pensamiento neoindianista. En 1944, el año de la primera presentación del Inti Raymi, escribió:

> La vida de Cuzco debería ser intensa y brillante en su estilo secular y, al mismo alto nivel, en el mismo noble linaje de su rango. Los cuzqueños deberían hacerse dignos de Cuzco. No comprometer su orgullo como incas, no descender a la condescendencia pueril del *cholismo* o el *criollismo*, fases meramente transitorias, avergonzados de la cultura de gran estilo que existió en el antiguo Perú y que será la futura América [...]. Cholismo y criollismo son estados embrionarios de inferioridad evidente y barbarismo; no los convirtamos en ideales [...]. Sobre un pedestal de granito se alzará la creación de una nueva cultura, no la mezcla híbrida en la que solo se percibe claramente la desintegración acelerada de lo colonial.[71]

Si bien este eminente indigenista podría haber aceptado la promoción del folclor lanzada por los neoindianistas, el problema fundamental era el desprecio por la hibridez que profesaba. "No me gusta el mestizo", declaró sin tapujos en una entrevista de 1947. "Representa solo un indefinido elemento de clase media. Sufre la doble tragedia de sus dos irreconciliables almas y el doble desprecio desde arriba y desde abajo". Y añadió:

> Deberíamos aprender de los Estados Unidos donde, a pesar de las *razzias* aplicadas a los pieles rojas a lo largo de tres décadas, en los últimos diez años han puesto en vigor un New Deal para los 400.000 nativos que viven allí. En los Estados Unidos la autoridad espiritual ha sido devuelta al indio. El indio elige lo que puede adoptar de la civilización del hombre blanco y este último ya no trata de forzarle a la felicidad (Tealdo 1947: 268).

---

71. Valcárcel (1944), citado en Varallanos (1962).

Los neoindianistas, los apristas y los comunistas bien podrían haber etiquetado estas ideas de Valcárcel como "proimperialistas".[72] Sin embargo, antes que imperialismo, la trama interna que revelaban sus opiniones se traducía en una asociación implícita de la autonomía étnica con la viabilidad racial/cultural (Balibar 1988), una creencia académica que más tarde dio forma al pensamiento de políticos peruanos tan disímiles como el escritor conservador Mario Vargas Llosa, o como Antonio Díaz Martínez, el ideólogo de Sendero Luminoso.[73]

Durante los años 40, el indigenismo "a lo Valcárcel" dejó de lado su ímpetu opositor para transformarse en retórica estatal oficial, antagónica al proyecto promestizo que, por su parte, se transformó en el emblema programático del Apra (si bien no fue el único grupo que lo impulsó). No debe sorprender que, a pesar de su rol *ex officio* como consultor para la recreación del incaísmo, Valcárcel estuviera completamente ausente de la representación del Inti Raymi, esperando probablemente que el espectáculo decayera gradualmente.[74] En contra de sus deseos, el Inti Raymi no languideció sino que, por el contrario, su popularidad creció e interesó crecientemente a las autoridades culturales oficiales en la medida en que contribuía a aumentar el turismo interno y externo.

En 1952 el Estado intervino para supervisar la ceremonia. La razón aducida para la intervención hacía referencia a que si el ritual iba a representar el pasado incaico ante audiencias nacionales e internacionales, debía garantizarse la representación de una versión "exacta" de la historia. "Corregir" la versión del Inti Raymi que venía siendo escenificada durante tantos años era, no obstante, una tarea muy delicada, por cuanto la festividad había sido ensamblada por las autoridades culturales cusqueñas y, en ese sentido, se basaba en la irrefutable información histórica de los cronistas. Una autoridad cultural muy respetada y admirada fue escogida para supervisar la interpretación del pasado incaico. Su nombre era José María Arguedas. Hijo de un abogado provinciano, nacido en la provincia serrana de Andahuaylas y bilingüe en quechua y castellano, no podía ser acusado

72. De hecho, cuando hizo estas confesiones, Valcárcel era el primer presidente de la rama peruana del Instituto Indigenista Interamericano, que tenía su sede en México y que fue creado en 1941 por la Unión Panamericana, auspiciada por los Estados Unidos.

73. Véase Vargas Llosa (1990a) y Martínez (1969). El primero fundó un movimiento político de derecha, mientras que el segundo fue un líder del fanático grupo izquierdista Sendero Luminoso. Acerca de las coincidencias irónicas entre ambos extremos, véase De la Cadena (1998), en Stern (1998).

74. He leído cuidadosamente sus memorias en un intento infructuoso de encontrar algun indicio de su participación en el Inti Raymi. Como ministro de Educación, estaba interesado en desarrollar campañas de alfabetización en quechua y proyectos en las comunidades indígenas. Ambos se orientaban a prevenir la migración campesina a las ciudades, restringiendo así a esta población a su "ambiente natural". Véase Valcárcel (1981).

de imperialista, comunista o aprista. Estaba además familiarizado con la vida de las provincias del Cusco, dado que había trabajado durante muchos años como maestro de escuela en la provincia cusqueña de Sicuani. En 1941 había publicado *Agua*, uno de sus escritos más aclamados. También era muy activo en la preservación y difusión del folclor andino. En 1944, en un artículo periodístico titulado "En defensa del folclor musical andino", declaró: "Los cantos folclóricos de pueblos absolutamente originales o de aquellos que no tienen otra música que el folclor no pueden ser interpretados por extraños. Solo el artista nacido en la comunidad, que ha heredado el genio del folclor, puede interpretarlo y transmitirlo al resto".[75] En los escritos de Arguedas, quien, a diferencia de Valcárcel, no despreciaba a los mestizos, resonaban ecos de las nociones indigenistas de "purismo" y de los "lugares propios" para las razas. Sin embargo, Arguedas coincidía con Valcárcel en que las diferencias culturales entre andinos y no andinos eran inconmensurables. Su estilo estaba cerca de lo que Taguieff (1990) ha denominado "racismo diferencialista", la doctrina que no hace al "otro" inferior, pero que exalta diferencias irreductibles entre grupos de gente.

Llamar racista a Arguedas podría ser simplista, pero es claro que cierto determinismo cultural dio forma a su descripción de las diferencias entre andinos y no-andinos, imágenes entretejidas con las nociones de los lugares propios racialmente definidos. Al igual que Luis E. Valcárcel, Arguedas creía que los indios debían ser educados en quechua, una idea que había sido desarrollada ya por el Ministerio de Educación desde 1945 (Contreras 1996: 23), cuando el indigenista Valcárcel era su máxima autoridad. Como ministro de Educación, Valcárcel había nombrado a Arguedas (quien había sido su alumno en el recientemente creado Instituto de Etnología de San Marcos) como curador de folclor del ministerio que encabezaba. En 1952, durante la dictadura del general Manuel A. Odría, Arguedas, —entonces ya un respetado etnólogo y escritor—, todavía era asesor del Ministerio de Educación (Valcárcel 1972; Murra y López-Baralt 1996: 351). Fue un personaje singular por cuanto sirvió de puente entre la vieja generación de indigenistas y la más joven de neoindianistas, quienes, dado el interés de Arguedas por el folclor, podrían muy bien haberlo considerado promotor de la "cultura nacional".

Como representante del Ministerio de Educación, Arguedas remitió una carta al Comité de la Semana del Cusco en la que criticaba las representaciones previas del Inti Raymi. Señaló que "por las fotografías que han sido enviadas al Ministerio de Educación noto ciertos errores y anacronismos que no son dignos

---

75. José María Arguedas en *La Prensa*, 19 de noviembre de 1944, publicado posteriormente en Arguedas (1976: 233-234).

de la solemnidad que debería cubrir este acto".[76] Para "salvaguardar la dignidad del Inti Raymi", realizó dos sugerencias cruciales: en primer lugar, la escolta del Inca no debía estar formada por estudiantes de secundaria sino por soldados del ejército peruano. En segundo lugar, el vestuario de los guerreros del Inca requería ser mejorado, como también las andas en las que era transportado el soberano. Si la ceremonia iba a representar el pasado nacional, tenía que ofrecer una imagen del imperio como rebosante de poder militar y riqueza material. El Comité de la Semana del Cusco estuvo de acuerdo con las sugerencias de Arguedas. Desde la primera representación, señalaron, las escenificaciones habían sido "totalmente improvisadas", por lo que el ritual requería ser "mejorado" para que guardase una mayor conformidad con la historia. Más aún, ya habían empezado a hacerlo mediante el nombramiento de varios arqueólogos e historiadores cusqueños.[77]

La escenificación de 1952 marcó el inicio de la intervención estatal directa y permanente para elevar el estándar del Inti Raymi a la altura de un símbolo nacional de la historia incaica. El Ministerio de Educación financió la producción y el oficial jefe del ejército en el Cusco, el general Indacochea (que también era miembro del Comité de la Semana del Cusco), gustosamente aprobó la participación de un batallón de soldados. Su presencia realzaría la puesta en escena añadiendo el realismo que su disciplina y aspecto racial implicaba, según expresó el rector de la universidad local, Luis Felipe Paredes.[78] El decisivo apoyo económico del Estado y el éxito nacional de la celebración, marcaron el principio del fin de las discrepancias entre los indigenistas puristas residentes en el Cusco y los neoindianistas promestizos. Sostenido por el incaísmo de la élite y complementado con la presentación del folclor para el "pueblo", el Inti Raymi se constituyó, a fines de los años 50, en el pilar de la emoción cusqueñista.

Confirmando la vulnerabilidad (y probablemente la inferioridad intelectual) de la tradición oral que había sustentado a la ceremonia desde 1944, se dictaminó la necesidad de que fuera escrito un "guión oficial" del Inti Raymi. Para ello se escogió a algunos intelectuales tradicionales —arqueólogos, etnólogos, etnomusicólogos y artistas.[79] Si bien todos eran cusqueños, algunos eran indigenistas, otros eran neoindianistas e, inclusive, varios expresaban una mezcla de ambas

---

76. "Actas del Comité de la Semana del Cusco", mayo 13, 1952, sin número de página, APHVU.

77. Ibíd.

78. Varios documentos, APHVU.

79. La comisión que escribió el guión oficial estuvo conformada por los arqueólogos Manuel Chávez Ballón y Luis A. Pardo, el antropólogo Óscar Núñez del Prado, el etnomusicólogo Josafat Roel Pineda y los pintores Mariano Fuentes Lira y Juan Bravo. "Actas del Comité...", 13 de mayo de 1952.

ideologías. Unidos por su cusqueñismo, ninguno de ellos renunció a la oportunidad auspiciada por el Estado de concebir "la versión oficial del Inti Raymi", la que permanecería a través de los años. No es solo que un guión escrito acrecentaría la credibilidad de la ceremonia, sino que resaltaría el status intelectual de sus autores, proyectándolos como guardianes de la historia nacional. Cuando los especialistas concluyeron su objetivo, le enviaron a Arguedas la versión oficial del Inti Raymi, a la que este dio su aprobación. Desde entonces, muchos directores cusqueños han puesto en escena el Inti Raymi y siempre han estado obligados a seguir el "guión oficial" —tal como es conocida la versión de 1952. La palabra "oficial" indudablemente pone énfasis en el hecho de que la versión representada es la aprobada por el Estado, e implica además un cierto realismo histórico.

De acuerdo a sus autores, el guión oficial fue "lo más cercano posible a la verdad histórica", siendo los únicos cambios significativos el lugar y la fecha de la presentación, "ya que no es posible hacerlo al alba o en la Plaza de Armas". Los autores se habían apoyado en tres cronistas que sostenían haber presenciado la ceremonia: Garcilaso de la Vega, Cristóbal de Molina —El Cusqueño— y Cieza de León. Su referencia principal era Garcilaso, de quien tomaron el argumento principal del ritual. Cristóbal de Molina proporcionó a la comisión referencias litúrgicas cristianas. Además de la oración central del Inca, que había continuado siendo expresada a través de los años, siguieron el texto de Molina para introducir una "comunión", que obviamente recuerda la liturgia católica. De acuerdo al guión de 1952, durante tal comunión —que, como en la misa católica, es ubicada al final del ritual—, el Inca debía beber chicha de maíz y comer *cancu*, un tipo especial de pan. Finalmente, Cieza de León proporcionó a los autores oficiales contemporáneos del Inti Raymi los títulos de algunos de los nobles incas que participaban de la ceremonia.

Los autores de este guión recibieron unas "congratulaciones especiales del ministro de Educación" por su trabajo.[80] Un periodista especialmente enviado al Cusco para cubrir el evento, escribió en un artículo titulado "Inti Raymi, reminiscencias de un pasado esplendoroso" lo siguiente:

> Tal vez este año el Inti Raymi ha alcanzado los relieves y características más destacables por haberse ceñido la ceremonia a lo que los documentos históricos de conocidos investigadores indican [...] después de nueve años de representaciones esta fiesta se ha ceñido en la forma más fiel a la verdad histórica [...] el señor Ministro de Educación de la República, General Juan Mendoza Rodríguez presentó la fiesta acompañado de su comitiva oficial y de las principales autoridades del departamento, como el prefecto, el alcalde del Cuzco, el Presidente de la Corte

---

80. "Guión general de la ceremonia del Inti Raymi", en Vidal (1985: 50-54).

> Superior de Justicia y autoridades civiles y militares [...] presentó también el Inti Raymi el Embajador de Italia [...] que se encuentra de visita en esta ciudad.[81]

Para el gobierno el guión fue lo suficientemente exacto como para aprobarlo. La presencia del ministro de Educación y de las autoridades civiles y militares del Cusco lo sancionaron finalmente como historia oficial. Dados sus antecedentes como teatro inca excluyente, el Inti Raymi había llegado a ser un rito de pasaje hacía el reconocimiento intelectual de los actores y autores comprometidos en su producción. Sin embargo, la "versión oficial" significó un punto de ruptura en la manera en que hasta entonces el ritual inventado había sido empleado por los intelectuales "no-oficiales" para adquirir reconocimiento académico (la "versión escrita" eliminó las improvisaciones y, por tanto, limitó la autodefinición de estos últimos como intelectuales). A la inversa, dotó a los escritores oficiales del guión de una autoridad intelectual absoluta en tanto "especialistas" en cultura incaica. Ellos se dieron cuenta de que el autor que interpretaba el papel de Inca podía adquirir un reconocimiento excesivo e inmerecido, tal como ilustra la carrera de Faustino Espinoza Navarro. Por ello se tomaron medidas para controlar la influencia intelectual de estos actores, tal como sugiere el siguiente comentario de un crítico radicado en Lima, pleno de sarcasmo racial:

> Faustino Espinoza es lo que se podría llamar un "Inca" profesional pues encarna al señor del Imperio en las sucesivas representaciones del Inti Raymi efectuadas en el Cuzco. A ese pintoresco personaje, que inclusive ha llegado a ocupar las páginas de revistas de difusión internacional más populares, lo identifican más como "Inca" que como el propietario de una pequeña fonda en un villorrio cercano a la Capital Arqueológica. Él se conoce de memoria todo lo que hay que decir en el Inti Raymi y toma muy en serio su papel [...] habla con parsimonia y sonríe diplomáticamente enseñando sus dientes de oro [...] se disgusta cuando le preguntan cuánto gana como Inca y manifiesta que todo lo hace sin costo alguno. Por cierto que este mestizo no es ajeno a los halagos de la popularidad y saluda con estudiada y graciosa dignidad a sus súbditos.[82]

El guión escrito favoreció la apropiación del Inti Raymi por parte de los representantes del Estado y de los intelectuales autodidactas como Espinoza, frente a los académicos tradicionales. Pero después de años y años de éxito, cuando Faustino Espinoza presentó el Inti Raymi en Lima, aparentemente sin consultar a las autoridades intelectuales responsables del espectáculo, fue "destronado".

---

81. Recorte de *La Prensa*, Lima, 29 de junio de 1952, p. 13. Archivo personal de Ricardo Castro Pinto.
82. Ibíd., p. 12.

Furiosos por la transgresión de Espinoza, las autoridades culturales limeñas criticaron la "inadecuación histórica" y "falta de respeto" con la que había sido puesto en escena la ceremonia:

> La fiesta del Inti Raymi fue [...] una pantomima en la que se mezclaron el desorden, la adulteración y el caos. La presentación de Espinoza no se ajusta a la verdad histórica y ni siquiera se aproxima a ella [...] la verdad histórica así como las manifestaciones vivas del arte popular son bienes nacionales sobre los que es menester ejercer una labor de supervigilancia.[83]

La prensa local cusqueña se unió a tales acusaciones y, en 1958, las autoridades culturales académicas lo sustituyeron en su papel del Inca por Ricardo Castro Pinto, un músico autodidacta que había participado en el Inti Raymi desde 1944, haciendo el papel del Willac Uma, el segundo personaje más importante del drama.[84] La prensa comentó que la presentación de 1958 había sido "mucho mejor que la de los años anteriores, especialmente porque Ricardo Castro Pinto mostró cualidades interpretativas mucho mejores que su predecesor e incluso lució un Quechua más puro",[85] algo que fue verdaderamente brutal para Espinoza. Coronado como nuevo Inca por la academia local, Castro Pinto tuvo también la oportunidad de escribir sus propios diálogos y los de su corte, siguiendo por supuesto el guión oficial.[86] El hecho de superar la destreza de Espinoza en el *capac simi* fue lo que terminó de garantizarle el ingreso en la esfera intelectual local.

---

83. Recortes de *La Prensa*, 26 de junio de 1958. Otro comentario del prominente dramaturgo Sebastián Salazar Bondy señala: "La recreación de la fiesta incaica por el actor Faustino Espinoza resultó poco menos que lo que el doctor Josafat Roel Pineda anunció que sería: 'una lastimosa pantomima'. Lo deseable hubiera sido que se tratara de un espectáculo bien dirigido [lo que se ha hecho] significa desmerecer los valores históricos [y] desarraigar de la masa el concepto mítico que tiene sobre el más remoto pasado del país". *La Prensa*, 26 de junio de 1958, p. 12.
84. La prensa local cusqueña expresó: "Los repetidos llamamientos de atención y hasta súplicas que se hicieron desde el Cuzco para que no se perpetrara semejante crimen contra la historia fueron desoídos, la misma admonición condenatoria del especialista en la materia y funcionario de la Dirección de Educación Artística, Roel Pineda, no fue ni siquiera tomada en cuenta. Se ha hecho escarnio de un motivo que no solo pertenece a la historia peruana sino que es ahora mismo parte de la vida social del pueblo indio". Recortes de *El Comercio*, Cusco, 27 de junio de 1958, p. 2. Archivo personal de Ricardo Castro Pinto.
85. Recorte de *La Prensa*, Lima, 27 de junio de 1958. Archivo personal de Ricardo Castro Pinto.
86. Entrevista a Ricardo Castro Pinto.

Conclusiones

Unos meses después de la primera presentación oficial del Inti Raymi en 1944, Humberto Vidal Unda, su principal impulsor, declaró fervientemente:

> El próximo año la Semana del Cuzco servirá para atraer a un turismo mundial de tal modo que todos los peruanos se las arreglarán para encontrarse en esta tierra y recibir nuestro bautismo de peruanidad. Junto con los conocidos Semana Santa de Sevilla, Carnaval de Venecia, Feria de Leipzig, etc., nosotros estableceremos otro festival de clase internacional: el Inti Raymi del Cuzco, en nuestro magnífico enclave Sacsayhuaman.[87]

Sus palabras fueron proféticas, por lo menos en parte. Probablemente debido a su escasa infraestructura y bajo presupuesto, el Inti Raymi nunca ha alcanzado un status comparable al de los festivales del primer mundo. Sin embargo, en 1947 el Cusco fue proclamado la "capital turística del Perú" y, junto con las ruinas, el folclor indígena y los villorrios, el Inti Raymi fue su imagen de marca más importante.[88] Desde 1944 el Cusco ha celebrado anualmente el Inti Raymi el 24 de junio. La fecha y el ritual invocan actualmente lo que Benedict Anderson ha denominado una "comunidad imaginaria" de cusqueños que se juntan todos los años en Sacsaywaman. Junto a ellos, la audiencia incluye a turistas peruanos y extranjeros, autoridades locales y —en ocasiones— visitantes oficiales de Lima y el extranjero.

El logro del indianismo fue finalmente el de producir una imagen del Cusco que albergaba un espacio para el pasado —representado por los restos arqueológicos y los rituales incaicos—, como también para el presente —representado por el folclor indígena. Esta puesta en escena no canceló las jerarquías regionales como había sido inicialmente declarado por los neoindianistas. Por el contrario, uno de los aspectos de la intimidad cultural, específicamente los sentimientos de inferioridad racial de la élite frente a los limeños, exigió la representación de un pasado incaico tan glorioso y superior que los caballeros lo pudieran emplear para identificarse a sí mismos, al mismo tiempo que proveía de una fuente potencial de esencia nacional. Sin embargo, la estructura de género de la misma intimidad cultural forzó a los neoindianistas a ser "hombres de veras" y a aceptar "con bravura" su cultura regional y, de este modo, fueron impulsa-

---

87. Discurso de Humberto Vidal Unda, sin título, setiembre 1944, APHVU.

88. El nombramiento se hizo durante el Congreso Nacional de Turismo que tuvo lugar en la ciudad del Cusco. El promotor de la idea no fue otro que el impulsor del Inti Raymi, Humberto Vidal Unda (Vidal de Milla 1985: 22).

dos a presentar indios reales en escena y, de igual modo, a abrir los roles de la nobleza incaica para ser representados por actores que no pertenecían a la élite. Si bien jerarquizadas, estas inclusiones contribuyeron a la construcción del cusqueñismo como un sentimiento hegemónico potencialmente compartido (aunque de manera distinta) por los cusqueños de todos los estratos sociales. Si bien este importante logro de los neoindianistas no eliminó la raza ni los sentimientos raciales, marcó un punto de inflexión en la historia intelectual del Cusco.

El nuevo cusqueñismo se entretejió con subyacentes imágenes racializadas del elevado status social de los intelectuales, estimulando a la vez su proliferación. En la medida en que la cultura del festival regional llegó a ser importante, al punto de constituirse en un instrumento que definía a la región (en los años 40) y en la base de una exitosa industria turística (en los años 60), la imagen del Cusco como espacio turístico singular adquirió el potencial de generar intelectuales. Los intelectuales establecidos ampliaban su prestigio mediante la producción de libros que fueron una mezcla de guías turísticas, información histórica y folclor etnográfico, con títulos que invocaban su calidad académica y la mística cusqueñista que les había inspirado.[89] Los quechuólogos autodidactas también tuvieron éxito al emplear el cusqueñismo para proclamar su propia condición de intelectuales. Tal como habían hecho los indigenistas —y anteriormente algunos más—, ellos desplegaron su identidad intelectual para contrarrestar las jerarquías raciales que podían impedir su acceso a las posiciones de influencia como guardianes del cusqueñismo, lo que finalmente consiguieron.

Faustino Espinoza es un buen ejemplo, si bien no es el único. Cuando fue expulsado del elenco del Inti Raymi ya había fundado la Academia de la Lengua Quechua, cuyos estatutos fueron aprobados en enero de 1954. La academia era uno de los lugares donde los intelectuales no-oficiales podían acceder al status de intelectuales propiamente dichos. Para certificar su rango académico, se forjaron una opinión peculiar acerca del quechua, de acuerdo a la cual: "Qhapaj [Capac] Simi era un tipo de quechua evolucionado enseñado en las escuelas o *jashaiwasi* que existían en esta ciudad [Cuzco] a las que asistían miembros de la nobleza inca".[90] Considerar que el *capac simi* fue enseñado en "escuelas especiales" puede haber tenido la intención de garantizar un status intelectual a los maestros incaicos de quechua y, por extensión, a sus guardianes contemporáneos: los miembros de la Academia de la Lengua Quechua. Cierto o falso, esta institución ha representado desde su creación un obstáculo permanente para cualquier in-

---

89. Véase, por ejemplo, Vidal (1958) y Yépez (1965).

90. "Libro de actas de la Academia de la Lengua Quechua", sesión del 7 de mayo de 1960. Agradezco a Mercedes Nino-Murcia por facilitarme una copia de este documento.



El Inca, Cuzco, Inti Raymi, 1991.
Abajo: El Inca es entrevistado por una radio local dentro del Coricancha, antes del inicio de la escenificación del Inti Raymi. Igual que Espinoza en 1944, el Inca de 1991 se dirigió al Presidente de la República, Alberto Fujimori, diciéndole: «ama sua, ama llulla, ama keya» (no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas ocioso), los tres preceptos que de acuerdo a la tradición nacional, guiaban el gobierno inca. Fotografías de la autora.



tento estatal de determinar oficialmente la ortografía y la sintaxis quechuas (Godenzzi 1992; Niño Murcia 1997).

Además del caso específico del quechua y sus intelectuales autodidactas, el éxito de la "cultura popular" cusqueña también promovió la proliferación de un mayor número de intelectuales tradicionales, tales como antropólogos e historiadores. Estos intelectuales, al establecer su profesión como cusqueñistas, ascendieron en la escala social local, a pesar de la insignificancia de sus ingresos económicos. Ser un intelectual en el Cusco y contribuir a la glorificación de la ciudad fue una de las herramientas sociales que los cusqueños que no eran de la élite utilizaron para remontar sus orígenes en la clase trabajadora y llegar a formar parte de la élite local.

En tanto que el sentimiento y la expresión del cusqueñismo fueron oficialmente abiertos a los plebeyos, las representaciones de la cultura regional, bien de los incas o del folclor, proporcionaron también un espacio para el surgimiento de productores culturales que no estaban interesados en convertirse en intelectuales oficiales. Fueron estos los actores y creadores del folclor, los que a través de sus actuaciones establecieron un diálogo implícito con los intelectuales oficiales. Es obvio que la "cultura cusqueña" y, más específicamente, la "cultura indígena", fue y sigue estando entre los temas centrales en este diálogo que se desarrolló (y que sigue haciéndolo) en casi tantas direcciones como folcloristas existen. En los capítulos cinco y seis describo los diálogos implícitos entre los intelectuales de la élite y los intérpretes plebeyos de la cultura cusqueña. Simplemente lo que sostengo es que el folclor proporciona un espacio central donde sus productores cusqueños discuten y reformulan permanentemente sus puntos de vista acerca de la raza y la cultura local de maneras que se imbrican con sus propias identidades.

En este capítulo he propuesto la idea de que la élite neoindianista articuló su proyecto mediante una noción racializada de la cultura, entendida como una herencia ligada a la construcción masculinizada del paisaje andino. El tipo ideal que el proyecto produjo fue el cholo, el conquistador de la chola, el patrón de los indios. En el próximo capítulo presento la respuesta de las cholas al proyecto neoindianista. Una respuesta a través de la cual estas mujeres enfatizaron su propia identidad como mestizas y propusieron una idea alternativa de la cultura como una posición social que no necesariamente se hereda, sino que también puede alcanzarse a través de la educación y el trabajo.

IV

Las mestizas insolentes y el respeto: la redefinición del mestizaje

Considerando:
Que la semana del Cusco (24 al 30 de junio) ha sido creada para evocar la grandeza pasada de la Capital del Tawantinsuyu y rendir homenaje a lo más puro que queda de su estirpe.
Que los pueblos de la sierra conservan hasta nuestros días la pureza racial de los que forjaron una cultura que maravilla al mundo.
Que es justo enaltecer a este grupo étnico, raíz y nervio de nuestra peruanidad, en uno de sus aspectos más saltantes cual es la belleza de la mujer andina.
El Centro Qosqo de Arte Nativo, RESUELVE [sic];
Convocar a un "Concurso de Belleza Autóctona" entre las representantes de cada una de las provincias del departamento del Cuzco.

El epígrafe proviene del párrafo inicial de un documento titulado "Bases para el concurso de belleza autóctona departamental",[1] y se refiere a un certamen de belleza para mujeres indígenas que tuvo lugar en el Cusco, a lo largo de varios años, desde 1957.[2] Poco antes, ese mismo año, una limeña perteneciente a una importante familia había ganado el título de Miss Universo, lo que sin duda de-

1. "Bases para el concurso de belleza autóctona departamental", abril de 1957, archivo personal de Juan Bravo Vizcarra, presidente del comité organizador del concurso. Agradezco a Juan Bravo, un pintor iconoclasta con una larga carrera en el Cusco, por toda la ayuda que me brindó, aceptándome pacientemente en su propia casa, donde por muchas horas recordó historias de la contracultura neoindianista —a la cual él perteneció— y compartió material visual y literario de su archivo personal. Lo recuerdo como un cusqueñista apasionado (la pasión es la característica que las autoridades cusqueñas demandaban con gran fervor de sus conciudadanos) y, al mismo tiempo, como uno de los críticos más enérgicos "del chovinismo de mis paisanos". He discutido con él sobre el certamen de belleza, no siempre coincidimos en nuestras opiniones y le pedí permiso para citarlo, algo que amablemente me concedió.

be haber estimulado el sentimiento cusqueñista que impulsó a los varones cholos de la élite neoindianista a organizar concursos de belleza para las mujeres indias. Según Juan Bravo, su inventor y organizador, el evento buscaba convencer a los sectores dominantes de que esas mujeres "también podían ser bellas, aunque se trataba de una belleza diferente a la que estamos acostumbrados". Su persuasivo argumento oficial fue que el concurso intentaba "servir de base a un estudio etnológico de carácter biotipológico del habitante de la sierra sur-peruana; servir a un estudio folclórico del traje típico".[3] En el capítulo anterior presenté las proclamas neoindianistas a favor del arte y el espíritu y en contra de la raza. Expliqué también cómo estas afirmaciones prolongaban el pensamiento racializado anterior, que fue reconstruido en los años 40 a partir del énfasis neoindianista en una noción de cultura (masculinizada) geográficamente circunscrita a la sierra. En esta versión, la raza fue conspicuamente silenciada por el espíritu, mientras el mestizaje prevalecía sobre la pureza. Trece años más tarde, las viejas nociones de pureza racial emergieron de nuevo. Esta vez, vestían el atuendo y portaban la imagen de las mujeres indias —como parte del proyecto neoindianista de promoción de sus propias ideas sobre la belleza femenina indígena. Tal como señalan las "Bases del concurso de belleza autóctona", la raza se entretejió con las referencias a los "grupos étnicos", un concepto acuñado por los académicos a fines de los años 50 y destinado a eliminar a la raza en tanto un criterio que marcaba las diferencias entre los grupos sociales (Stolcke 1993; Montagu 1962). Los sentimientos raciales de los organizadores dieron forma a las bases del concurso: las mujeres, para ser aceptadas como candidatas, tenían que probar su "pureza racial" y "demostrar su linaje indígena", presentando un certificado de nacimiento o de bautismo. Reproduciendo nociones de raza y cultura geográficamente delimitadas, los promotores del certamen pidieron que las participantes "se presentasen a sí mismas con el típico conjunto festival *característico del lugar* al cual pertenecían" (énfasis mío). Por último, a tono con las ideas dominantes acerca de la urdimbre que formaban la raza y la sexualidad, el jurado —enteramente masculino y "decente"— determinó que la pureza racial de las candidatas debía encarnarse en símbolos físicos emblemáticos de su peculiar sexualidad. Así, las candidatas debían tener senos poco prominentes, piernas cortas y escaso vello púbico, todo lo que implicaba el erotismo desapasionado que, según los organizadores, caracterizaba a las mujeres indias puras.

Las bases para el concurso estaban notoriamente impregnadas de creencias sobre la raza y el género, entre las cuales la más evidente era la de que las muje-

---

2. Acerca del uso de imágenes de mujeres indígenas en certámenes de belleza en Guatemala, véase Hendrickson (1991).

3. "Bases para el concurso de belleza autóctona departamental".

res indias eran frígidas y, por tanto, "moralmente puras". Las mestizas, mujeres indígenas urbanas de la clase trabajadora, representaban la quintaesencia de la inmoralidad femenina y, por ende, constituían las contrapartes paradigmáticas de las mujeres indias. En este capítulo, que cubre el periodo que va desde los años 50 hasta principios de los 70, analizaré cómo fue que las creencias raciales, entretejidas con consideraciones de género, influyeron en la política urbana acerca de la inmoralidad esencial de las mestizas. Marcado por un relativo desarrollo de la economía urbana —a consecuencia del crecimiento del turismo y el comercio— y por el deterioro político y económico del sistema de hacienda a fines de los años 60, los historiadores consideran que este periodo de la historia cusqueña es el más intenso en términos políticos (Tamayo H. 1981; Rénique 1991). Las participantes indígenas en el concurso no se encontraban en el centro de la dinámica política. De cualquier modo, estas celebraciones de la belleza indígena se dieron en marcado contraste con la vigilancia y el acoso a las mestizas del mercado. Durante esta etapa, el *pánico moral* antiplebeyo (Hall y otros 1978) —siempre latente en la ideología de la decencia— influyó en el control municipal del mercado. Es probable que, debido a la escasez de víveres a consecuencia de una prolongada sequía que afectó la región en los años 50, la vigilancia municipal respecto a las vendedoras del mercado —las mestizas— fuera más estricta. Ya vimos en el primer capítulo que en el imaginario dominante los gamonales ocupaban una intersección entre la raza y el género, que los definía como patriarcas rurales inmorales y, por ende, terratenientes ilegítimos. Durante el pánico moral de los años 50, las mestizas se convirtieron en la contraparte femenina y urbana de los gamonales rurales: sus ganancias económicas fueron vistas como el producto de una manipulación deshonesta de los precios, "típica de su raza inmoral". Años más tarde, cuando la retórica marxista inundó el ambiente político, la ubicación poco clara de las mestizas en la taxonomía marxista de las clases —no eran campesinas ni tampoco proletarias— ocultó su activa participación en las manifestaciones, huelgas y otras formas de protesta izquierdista. Desdeñadas por las élites conservadoras e ignoradas por la izquierda, estas mujeres fueron el blanco principal del control oficial urbano inspirado en una combinación de populismo y decencia que caracterizó a la política regional durante esta etapa.

Obviamente, las vendedoras del mercado, también conocidas como "placeras", no fueron víctimas pasivas del desdén, desinterés o agresión de los varones.[4] Durante el periodo en el que tenían lugar dramáticos cambios políticos y económicos en el Cusco, el mercado devino en el terreno de las principales confrontaciones entre las autoridades y las mestizas. Mikhail Bakhtin definió el lenguaje

4. Las vendedoras del mercado evocan imágenes de poder y de lucha en todas partes. Véase Babb (1989); Clark (1994); Horn (1994); House-Midambe y Ekechi (1995).



Participantes en un desfile de belleza indígena, Cuzco, fecha desconocida. El fotógrafo, que no quiso que se publicase su nombre, se extrañó mucho de que yo quisiera pagar por fotos de un hecho que nadie recordaba. Él no recordaba la fecha de ese concurso, pero dijo "que debía haber sido el primero".

y los gestos del mercado como "francos y libres, no permitiendo que existan distancias entre quienes se ponen en contacto, y, al mismo tiempo, liberándolos de las normas de la etiqueta y la decencia impuestas en otros momentos" (1984: 10). Las mestizas, que compartían muchos de los rasgos descritos por Bakhtin, defendieron sus intereses y refutaron su supuesta inmoralidad mediante el empleo de la agresión física y verbal contra los gobernantes de la ciudad y sus representantes. Al hacerlo, eliminaron la distancia entre ellas y las autoridades y transgredieron también las normas de la decencia. Pero la conducta de las trabajadoras del mercado no era tan libre como Bakhtin pensaba. En lo que hace a las mestizas del mercado, su comportamiento se guió —y así permanece— por un código moral alternativo (al que llaman *respeto*), que desafía la imagen dominante de la decencia femenina —basada en una domesticidad protegida y en una virtud sexual. Durante mi trabajo de campo aprendí que el trabajo duro y los logros de la vida diaria constituyen la base de la moral de las mestizas del mercado, lo que desplaza también la obsesión de la élite con respecto a la "conducta sexual apropiada" en tanto sustento de las jerarquías. Sin embargo, su moral alternativa del respeto admite jerarquías sociales basadas en la educación y la urbanidad. Estas sancionan una vida de trabajo duro, relativamente exitosa, y establecen



Foto izquierda. Participantes de un espectáculo de belleza indígena en el Cuzco, fecha y fotógrafo desconocidos. Juan Bravo, un neoindianista que organizaba estos concursos de belleza, señaló que las participantes debían probar la autenticidad de su «raza» indígena. Los jueces del concurso requerían que las participantes del concurso posasen desnudas: las piernas cortas, los pechos pequeños y el bello púbico escaso fueron las características que los caballeros organizadores eligieron como las marcas corporales de las «reales» mujeres indígenas. Foto, cortesía de Juan Bravo.

Foto derecha. Isabel Mamani, de Tinta, ganadora del primer concurso de belleza, es entrevistada por Juan Bravo, de la televisión nacional. Cuzco, ca. 1960. Fotógrafo desconocido. Cortesía de Juan Bravo.

distinciones entre los cusqueños plebeyos, que potencialmente coinciden con las categorías de diferencia y exclusión de la élite.

La decencia y el respeto son, por tanto, discursos discordantes que se sustentan mutuamente. Este paralelismo, sin embargo, no elimina el hecho de que la moral del respeto representa un código alternativo de la clase trabajadora. Las mestizas le otorgan un valor a las experiencias rurales pasadas y presentes en sus esquemas morales urbanos y, de este modo, reformulan la definición intelectual dominante en la región que considera la cultura indígena directamente vinculada al campo. No obstante, las reglas del respeto coinciden a la perfección

con las formas hegemónicas de discriminación, en el momento en que las mestizas dividen la identidad indígena entre experiencias mestizas e indias. De acuerdo con la definición que formulan, las mestizas (y sus parejas) son esas personas que viven en la ciudad, pero cuyas actividades comerciales implican un permanente ir y venir entre la ciudad y el campo. Son mayormente urbanas, pero también rurales. Los indios, por su parte, son aquellas personas cuya experiencia es predominantemente rural y agrícola. Los indios urbanos son, en este contexto, inmigrantes rurales no-exitosos. Si bien a primera vista todo esta clasificación es similar a la taxonomía de las élites, existen algunas diferencias. En el mercado, las placeras me enseñaron que ser mestiza no significa un proceso a través del cual los aspectos no-indígenas de la identidad sustituyen gradualmente a los indígenas, puesto que, de acuerdo con las reglas del respeto que rigen el lugar, las mestizas no son más que mujeres indígenas exitosas. En ese sentido, su ser mestizo no implica la decadencia sino el reforzamiento de su cultura indígena. Las vendedoras del mercado me enseñaron también que el ser mestiza o india es una condición social y que ambas posibilidades caen en el ámbito de la cultura indígena. El lado amargo de mi nuevo conocimiento fue que, si bien las mestizas representan una categoría alternativa de autodefinición para los sectores indígenas subordinados de la ciudad, estas mujeres también son un punto de anclaje para el racismo cusqueño, plebeyo y de la élite, que contribuyen a reforzar.

El desarrollo comercial a mediados de siglo

El inicio de los años 50 coincidió con un fuerte terremoto que algunos historiadores consideran decisivo para comprender la configuración del Cusco contemporáneo (Tamayo Herrera 1992; Rénique 1991). El sismo destruyó los muros de las mansiones coloniales y aceleró las transformaciones que ya estaban teniendo lugar en la ciudad, a saber, la ola de emigraciones desde el campo de gente que décadas antes había ido y venido estacionalmente entre las provincias y la ciudad capital. El desastre natural llevó a que el gobierno prestara atención a la antigua capital del imperio incaico, lo que redundó en una mayor presencia de instituciones estatales en el Cusco. Diez días después del terremoto, se aprobó una ley que autorizaba al ministro del Interior a crear un "fondo para la reconstrucción de la ciudad del Cusco", a partir de los beneficios que proporcionaban las exportaciones de guano en esa década. A fines del año 1950 se aprobó otra ley que elevaba los impuestos sobre los cigarrillos, ingresos que serían empleados en los programas públicos de vivienda, el desarrollo de la industria cusqueña y una línea de créditos para la reconstrucción de las propiedades privadas.[5] Así, mientras

se construían nuevos edificios y los antiguos eran restaurados, la industria de la construcción sostuvo el importante crecimiento de la demanda de los trabajadores urbanos. Además de los nuevos edificios, el número de fábricas de ladrillos se incrementó de manera exorbitante.[6] El crecimiento demográfico de la ciudad fue también el resultado de otro "accidente" natural: el campo estaba devastado por una de las sequías más severas en la historia regional. En consecuencia, la población urbana ascendió aún más y, a medida que se establecían los inmigrantes, se crearon nuevos barrios en las colinas que rodean la ciudad. Las cifras oficiales señalan que el área urbana aumentó de 311 hectáreas en 1950 a 1.312 hectáreas en 1972 (Ruiz Bravo y Monge 1983). El ritmo de crecimiento después del sismo y la sequía fue tan rápido que los nuevos asentamientos se establecieron en las colinas que antes habían sido zonas de pastoreo.[7]

Felizmente para los cusqueños de todos los sectores sociales, la ciudad se vio favorecida por el crecimiento del turismo —que despuntó a finales de los años 50 y alcanzó su cenit en los 70. Una característica importante (y persistente) del turismo, en tanto actividad comercial, es el hecho de que abrió un espacio en el que podían participar los cusqueños de todos los grupos sociales. Al comienzo del auge, los propietarios de las viejas casas coloniales que habían sobrevivido al sismo sacaron ventaja de la fiebre por la construcción y transformaron sus mansiones en hoteles. De manera similar, los dueños de algunas chicherías y picanterías (restaurantes de la clase trabajadora), remozaron sus paredes y se comprometieron a operar de acuerdo a los estándares de la nueva clientela. Los inmigrantes recién llegados crearon la "artesanía turística", adaptando las prendas locales de vestir a los gustos y necesidades de los clientes. Por último, las agencias de viajes —con nombres en inglés, tal como Inca Land Tours— llegaron a formar parte del paisaje urbano.[8]

---

5. *Cuzco actual,* 1953-1954, Cusco: Editorial Noticias e Informaciones, 1954, sin número de página.

6. Ibíd.; y legajo 156 (1952) en Archivo Histórico Municipal del Cusco (de aquí en adelante AHMC).

7. De acuerdo a una evaluación del crecimiento de las nuevas vecindades "los asentamientos urbanos de Dolorespata, Coripata Sur y Zarzuela aparecieron entre 1958 y 1969; los cerros de Puqín y Picchu comenzaron en 1967; los inmigrantes ocuparon la margen derecha del río Watanay entre 1967 y 1973 y crearon los asentamientos de General Ollanta, Manco Cápac y Viva el Perú, entre otros" (Porcel y otros 1999: 18).

8. *Cuzco actual,* 1953-1954, Cusco: Editorial Noticias e Informaciones, 1954, sin número de página.

CUADRO 1.
Ingresos municipales de la ciudad del Cusco 1934-1960 (en miles de soles)

Fuente	1934	1942	1953	1956	1960
Impuesto a la industria	3.0	22.1	295.3	380.0	480.0
Licencias[a]	8.0	8.0	55.1	100.0	108.0[b]
Impuesto al camal	19.2	21.0	150.0	103.0	195.0
Impuesto al mercado[c]	29.7	23.2	134.2	250.9	285.4
Multas	1.0	1.0	67.7	120.0	135.0
Certificados de salud	—-	0.2	14.6	50.0	140.0
Impuesto a la barraca[d]	—-	—-	106.5	—-	—-
Espectáculos públicos	—-	—-	111.0	130.0	283.0
Impuesto a la propiedad de tierra	—-	—-	—-	—-	2,000.0
Subtotal	55.9	76.6	9,343.7	1,133.9	3,392.0[e]
Total (incluye los "otros ingresos")	440.4	312.4	1,924.3	1,916.2	6,394.1

Fuente: Archivo Histórico Municipal del Cusco, legajo 178 (1907-1968); legajo 157 (1953); y legajo 166 (1956).

a Las licencias y patentes incluyen todo tipo de establecimientos, desde chicherías y teterías hasta grandes hoteles y restaurantes.

b Sesenta y ocho mil soles provienen de las licencias para los puestos en el mercado.

c Los impuestos al mercado incluyen las ventas en quioscos y pequeñas tiendas así como las de los vendedores ambulantes.

d Las barracas son quioscos provisionales que sirvieron de hogar a aquellos cusqueños que se quedaron sin casa luego del terremoto de 1950. Muchos las usaron como tiendas donde vendían de todo, desde víveres hasta zapatos y artículos de oficina.

e Los ingresos municipales no incluyeron a la propiedad de tierra hasta después de 1956. En este cuadro solo la columna correspondiente a 1960 refleja ese ingreso (que es equivalente al impuesto real estatal e incluye a las propiedades urbanas y a las rurales de las cercanías).

Así, aun cuando la economía rural declinaba a consecuencia de la sequía, el comercio urbano —a gran y pequeña escala— creció a un ritmo sin precedentes y se destacó como el sector más importante para la economía y como una fuente de ingresos que benefició, inclusive, a los sectores más pobres de la ciudad. En 1952, un censo municipal de ambulantes ubicados en la plaza San Francisco registró setecientos puestos donde se vendían todo tipo de productos. Para una plaza que mide menos de mil metros cuadrados, se trata sin duda de un número de vendedores impresionante.[9] En el Cusco de mediados de siglo el

9. Se trató de un censo de los quioscos alquilados por la municipalidad a pequeños comerciantes. "Censo de quioscos de alquiler municipal de la Plaza San Francisco" (AHMC, legajo 156, 1952).

comercio desplazó con toda certeza a la manufactura como la principal actividad económica. El dinero que el gobierno central insufló en la economía local después del sismo fue utilizado para incrementar el flujo comercial —ya en alza desde antes de la catástrofe natural.[10] Antiguos prósperos artesanos se olvidaron de sus propios intentos de modernizar su producción e incursionaron en el comercio, convirtiéndose en dueños de tiendas. Los sastres vendían "casimir importado", los herreros vendían camas y escaleras que compraban en Lima, los zapateros vendían calzados traídos de Arequipa.[11]

El cuadro 1, que representa los ingresos municipales de la ciudad del Cusco entre los años 1934 y 1960,[12] muestra el crecimiento general del comercio durante ese periodo y, más específicamente, en el mercado, cuya infraestructura fue ampliada por las autoridades municipales tres veces durante los años 50: 1953, 1957, 1959.[13] Dos tipos de actividad recaudatoria sobresalen en el cuadro, de acuerdo al volumen de los ingresos que producían: los impuestos recaudados en el mercado y el camal y, por otro lado, el ingreso por multas y por certificados de salud. Las vendedoras del mercado, que se beneficiaron del incremento de las actividades comerciales a raíz del crecimiento del turismo, fueron el blanco del control municipal a lo largo de todo el periodo. Ellas se negaron a pagar multas o demandaron el mejoramiento de las instalaciones a cambio de sus contribuciones —politizando de este modo su relación con las autoridades de la ciudad. Volveré sobre este tema más adelante.

El populismo y la sindicalización de los trabajadores cusqueños

El lector puede tener la impresión de que el descontento social en el Cusco se circunscribió a la zona rural, lo cual no fue de ningún modo el caso: los disturbios urbanos fueron también frecuentes. Un suceso vívidamente guardado en la me-

---

10. Inmediatamente después del terremoto, la Cámara de Comercio del Cusco tomó acciones tendientes "a resolver el problema de vivienda, teniendo en mente que el sector más afectado por el movimiento habían sido aquellos que sirven a nuestro negocio, de los cuales 90% han perdido su techo" (AHMC, legajo 144, 1950).

11. *Cuzco actual...*, sin número de página.

12. Las tasas impositivas no variaban en gran medida. Véase Ruiz Bravo (1983).

13. La propiedad de tierras se convirtió en el rubro más importante de los ingresos municipales luego de 1956. Ese año, en un cabildo abierto, se demandaron mayores rentas municipales al gobierno central de Lima. Respondiendo a esta solicitud, el presidente Manuel Prado transformó el impuesto predial de ingreso prefectural en ingreso municipal. Véase "De la Alcaldía del Cusco a Manuel Prado, presidente de la República", AHMC, legajo 166, 1956. Sobre la infraestructura del mercado, véase: AHMC, legajo 168, 1957, y legajo 170, 1959.

moria popular es el del asalto a la Casa Calvo en 1918. Fue provocado por una escasez severa de moneda, que afectó particularmente a la economía de las clases trabajadoras del Cusco (Kruggeler 1993: 221). Otra demostración urbana de descontento social, muy recordada también, fue el apedreamiento de la casa del alcalde en 1923, cuando se le acusó de implementar la controvertida Ley de Conscripción Vial.[14] Este disturbio tuvo lugar el día de Lunes Santo, después de la tradicional procesión del Señor de los Temblores, cuando la gente —que había asistido por motivos piadosos— cambió el sentido de su expresión desde lo sagrado hacia lo político y manifestó su cólera.

Los disturbios urbanos consistían en saqueos y apedreamientos, conocidos con el término quechua *ch'akeichis*, literalmente "apedrear". Un destacado historiador cusqueño describe estos eventos como "llevados a cabo por masas de artesanos y plebeyos, los famosos weratakas, denominados así por sus ropas grasientas [...] en las cuales las solapas de las chaquetas y los cuellos conservaban los signos de no haber tropezado nunca con el jabón o el agua". El mismo historiador menciona también a un famoso líder de *ch'akeichis* conocido como Qatamayo ("río turbio"), "quien, llevando sombrero y poncho, se dedicaba enteramente a la organización de desórdenes, preferiblemente en Lunes Santo" (Tamayo Herrera 1992: 821-828). Qatamayo murió en 1930, en los albores de un nuevo periodo político en el Cusco.

La nueva era empezó con la modernización política que siguió a la caída de Leguía en 1930 y se desarrolló según los patrones de organización de los dos partidos políticos populistas: el Apra y el Partido Comunista.[15] Partha Chattarjee (1986: 150-153), al analizar el proceso de modernización política de la India, propuso que los cambios políticos en esa nación marcaron una ruptura entre un "dominio de racionalidad y uno de irracionalidad, un dominio de organización y un dominio de espontaneidad". La misma ruptura puede ser hallada en el caso del Cusco, cuando los modernos políticos populistas condenaron los disturbios espontáneos y los diferenciaron de las actividades organizadas y conducidas por los partidos —percibidas como acciones políticas legítimas. Por ejemplo, cuando el Partido Comunista fue acusado de organizar saqueos en el Cusco, Cassiano Rado, uno de los dirigentes, respondió: "Los comunistas tenemos una ciencia y una fe. Nuestra labor se ha reducido a un simple adoctrinamiento y a la organización de los trabajadores para que tengan conciencia de su clase, pero siempre dentro de lo legal y del orden".[16] Los nuevos políticos profesionales

14. *El Sol*, 27 de marzo de 1923, p. 2.

15. Acerca del surgimiento de los partidos populistas en el Perú, véase Stein (1980).

16. *El Sol*, 24 de noviembre de 1930, p. 2.

definieron las revueltas urbanas, que formaban parte integral de la cultura política local, como "desórdenes sociales". Igualmente, los líderes del *pueblo* que no pertenecían a ninguno de los partidos políticos —como Qatamayo— fueron considerados prepolíticos, aún "ignorantes e incultos" como para disponer de una capacidad de intervención política.[17] Qatamayo no viviría lo suficiente para ver cómo los políticos tradicionales sustituyeron los *ch'akeichis* por huelgas organizadas, negociaciones, marchas y sindicatos promovidos por el Partido Comunista del Cusco —el grupo político más importante de la ciudad desde mediados de los años 40 hasta fines de los 60. Se trataba de un grupo ideológicamente muy peculiar. A fines de los 50, un antropólogo estadounidense que visitó el Cusco fue informado por el prefecto local de que "el 75% de los cusqueños son comunistas, pero un tipo peculiar de comunista que hoy habla de Lenin y que mañana puede apoyar un golpe militar de derecha" (Patch 1958: 7). El mismo antropólogo notó que el partido estaba formado por "todo tipo de comunistas, desde intelectuales que habían pasado años en Rusia, hasta trabajadores analfabetos que en diversos momentos habían sido apristas o seguidores de Odría (un general populista y ex presidente del país en los años 50)" (1958: 6).

Siguiendo una tendencia a la modernización política en el ámbito nacional, los gremios fueron reemplazados por los sindicatos de trabajadores. Si bien en los años 20 había muchos gremios artesanales, en los 50 solo subsistían los de peluqueros y carniceras. El Apra y el Partido Comunista organizaron la sindicalización de los trabajadores en el Cusco hasta los años 50, cuando el Partido Comunista se convirtió en el único líder del proceso (Portocarrero 1990). La organización de los trabajadores fue particularmente importante en el campo, donde los empleados en las haciendas formaron *sindicatos*. Las actividades políticas conducidas por los comunistas en el medio rural habían empezado en los años 30, cuando los líderes indígenas organizaron uno de los primeros sindicatos campesinos en la hacienda Lauramarca (provincia de Quispicanhis). Durante la siguiente década, los sindicatos —coordinados por la Federación de Trabajadores del Cusco— llegaron a ser una presencia incómoda, si bien familiar, en el medio rural. Dos de estos sindicatos —que años después llegarían a ser famosos—, se organizaron en los años 40: uno en Maranura, en una hacienda ubicada en la provincia de La Convención, y otro en Chhuro, en una hacienda de la provincia de Paucartambo (Aranda y Escalante 1978: 65).

Utilizando la retórica clasista, los sindicatos rurales desecharon el término "indígena" prefiriendo en su lugar el de "campesino". Recordamos que en los años 20 el movimiento social rural —inspirado por el Comité Tawantinsuyu—

17. Ibíd.

buscó un fortalecimiento de las identidades de sus activistas en tanto indios. Los nuevos sindicatos liderados por los comunistas se alejaron del énfasis puesto por el Comité Tawantinsuyu en la educación indígena, la ciudadanía y la revitalización de la cultura india. La era racial había sido superada en términos ideológicos —o eso sostenían los nuevos activistas políticos. Frente a ello, definieron sus acciones en el marco de la lucha de clases y plantearon demandas económicas: la eliminación del trabajo gratuito, mejores salarios y una jornada de ocho horas eran las más sobresalientes (Aranda y Escalante 1978: 65). Si bien para los miembros de los sindicatos rurales eran indios, para los dirigentes comunistas su identidad de clase en tanto campesinos era el elemento determinante para su lucha. De igual manera, debido a que la clase fue considerada como el criterio definitivo de clasificación, los terratenientes, fueran caballeros o no, se igualaban en su condición de "dueños de los medios de producción" y, en ese sentido, todos eran considerados gamonales. Como ejemplo, la carta que en 1933 Mariano Turpo, un líder de Lauramarca, dirigió desde la cárcel a sus "compañeros del Sindicato de Campesinos Lauramarca", en la que tachaba de gamonales a los propietarios.[18] Los hombres a los que Turpo acusaba de gamonalismo pertenecían a una de las más poderosas camarillas de la élite, la familia Saldívar, cuyos miembros eran reputados caballeros y damas de la élite local. Durante los años indigenistas, la decencia los había protegido de la acusación de gamonalismo. Pero este giro en el discurso político cusqueño, que en un inicio era más bien de carácter meramente retórico, se revelaría crucial a medida que ascendía el sindicalismo.

Coincidiendo con el surgimiento de los partidos populistas en el Cusco, los ideólogos del indigenismo se trasladaron a Lima, donde se integraron en instituciones oficiales. Como se mencionó en el capítulo tercero, cuando el Instituto Indigenista Peruano —auspiciado por el Estado— fue fundado en 1946, Luis E. Valcárcel se convirtió en su primer presidente. El instituto (promovido por la Unión Panamericana apoyada por los Estados Unidos) buscaba implementar proyectos de desarrollo rural —a veces en cooperación con universidades de Estados Unidos.[19] Los mismos indigenistas y un grupo de andinistas estadounidenses (inicialmente agrupados para colaborar en la realización de *The Handbook of South American Indians*), promovieron la organización del Instituto de Etnología y Arqueología (en la Universidad de San Marcos de Lima) y de la sección de arqueología y antropología de la Universidad del Cusco. Inspirándose

18. "Mariano Turpo a Gregorio Callilla", 1.° de setiembre de 1933, archivo personal de Mariano Turpo. Agradezco a Aroma de la Cadena y Eloy Neira por permitirme el acceso a este archivo.

19. Ése fue el caso del proyecto Perú-Cornell, que se inició en 1952. Véase Osterling y Martínez (1983).

en las teorías antropológicas estadounidenses, los intelectuales cusqueños (indigenistas y neoindianistas por igual), asumieron puntos de vista culturalistas y se adhirieron al rechazo internacional a las retóricas raciales. Compartiendo este rechazo y el modo en el que se expresó, emplearon la categoría "grupos étnicos" para referirse a los indios y los mestizos, la población elegida como el objetivo principal de los estudios antropológicos peruanos desde sus inicios.[20]

No sorprende que los líderes sindicales desecharan el indigenismo como una "engañosa retórica liberal, filoindígena de ayuda cultural y jurídica de parte de los blancos y mestizos civilizados a los bárbaros indios".[21] En vez de "proyectos de desarrollo", durante el Primer Congreso Obrero Departamental de abril de 1950, los dirigentes de izquierda demandaron que los latifundios no-cultivados fuesen distribuidos entre los trabajadores campesinos. De igual modo, los dirigentes de la Federación de Trabajadores del Cusco anunciaron en el mismo congreso la preponderancia de la "clase trabajadora" y propusieron la "unificación de todos los trabajadores sin distinciones raciales, sexuales o ideológicas".[22] A fines de los años 50, los estudios sobre la cultura (y los grupos étnicos) pertenecían bien al discurso oficial estatal o, en su defecto, a lo que los izquierdistas percibían como una investigación académica "apolítica". Frente a ambas oponían un discurso construido sobre una retórica de clase. Ninguno de los argumentos en liza canceló no obstante los sentimientos racializados preexistentes, que sancionaban la inferioridad de los indios y la superioridad de los intelectuales. Este *statu quo* fue legitimado mediante actitudes de benevolencia paternal influidas por el populismo, a través de las cuales los intelectuales superiores velaban por el bienestar de los indios, no importa si etiquetados como "grupo étnico" por los conservadores o como "campesinos" por los dirigentes de izquierda.

La política sindical se acentuó a finales de los años 50, mientras los hacendados perdían gradualmente poder en la región en un proceso que sería irreversible. En 1961, una nueva organización, la Federación Departamental de Campesinos del Cusco, surgió para aglutinar a todos los sindicatos rurales. Para entonces ya era evidente que los campesinos representaban la oposición más fuerte a las

20. Aunque el *Oxford English Dictionary* registra el primer uso del sustantivo *ethnicity* en 1953 (Tonkin y otros 1989: 14-15, citado en Stolcke 1993: 24), este concepto no floreció en la antropología peruana sino hasta fines de los años 80, cuando la "retórica" de clase cayó en desgracia a consecuencia de la guerra civil propiciada por el grupo terrorista Sendero Luminoso.

21. En J. L. Rénique (1991:173), citado de "La situación revolucionaria en el Perú y las tareas del PCP", en Kapsoli (1977).

22. "Temario del Primer Congreso Obrero Departamental del Cusco", abril 1950, AHMC, legajo 144, 1950.

instituciones estatales en el Cusco. Sin embargo, la federación de campesinos, acatando principios marxista-leninistas y afirmando la subordinación de los campesinos (indios) al proletariado (mestizo) de la ciudad, se mantuvo bajo la dirección de la Federación de Trabajadores del Cusco, de carácter urbano. El argumento fue que "dada su insuficiente preparación los campesinos no serían capaces de hacer funcionar la institución" (Aranda y Escalante 1978: 84). Contradiciendo esta evaluación, los líderes campesinos organizaron durante los 60 los sindicatos rurales en las haciendas y sobrepasaron a sus líderes de la izquierda urbana. Bajo el liderazgo campesino, las agendas de los sindicatos en los 60 fueron más allá de las moderadas reformas demandadas en las décadas previas y produjeron una avalancha de tomas de tierras de exitosos resultados. En noviembre de 1962, cuando concluía el segundo gobierno de Manuel Prado, los campesinos, vestidos con atuendos indios, invadieron la plaza de Armas para demandar la reforma agraria en una de las demostraciones de mayor tamaño jamás vistas en el Cusco. Los manifestantes obligaron al prefecto a negociar con una comisión oficial, que más tarde anunció los acuerdos logrados en un discurso público amplificado a través del uso de altavoces.[23] De manera significativa, el discurso se expresó en quechua, demostrando que esta lengua había sobrepasado los límites de su uso ritual y festivo para encontrarse abiertamente asociada con la demanda política e, inclusive, la "revolución". Los campesinos, hablando en quechua y llenando la plaza de Armas con sus ponchos y *ch'ullos*, dejaron bien en claro que el levantamiento tenía una identidad cultural, a pesar de que los dirigentes la subordinaran a una retórica clasista.

Las incursiones masivas de campesinos en la ciudad eran frecuentes en el panorama cusqueño de los años 60. En una ocasión se trató del funeral de Emiliano Huamantica, un importante líder de la Federación de Trabajadores del Cusco a cuyo velorio asistieron cientos de sus seguidores. La élite debió haber temblado al ver la dimensión del funeral en el espacio urbano y constatar, así, la irreversibilidad de los cambios sociales en la región. En contraste con los funerales de los años 20 (descritos en el capítulo primero), en los que eran los caballeros los que elevaban públicamente su voz para dar lecciones morales a la plebe, los líderes sindicales utilizaron el entierro de Huamantica para desafiar a la sociedad latifundista dominante.

Saturnino Huillca, un líder indígena activo desde los años 20, luciendo su poncho y su *ch'ullo* ceremoniales, ofreció un discurso público "en la esquina de la calle del Marqués". En su alocución en quechua, instó a sus compañeros a continuar la lucha en contra de los terratenientes. Los detectives de la policía,

23. *El Cuzco*, 11 de octubre de 1962, citado en Rénique (1991: 221).

que habían grabado su discurso, le interrogaron más tarde sobre su contenido. De manera significativa, el interrogatorio —sostenido en la cárcel del Cusco— empezó con las siguientes palabras: "Indio, ¿por qué hablaste así?, a ver ahora habla" (Neira 1975: 59-61). Durante los años 60 la palabra "indio" ya no jugaba un papel significativo en las campañas políticas, pero sin embargo se empleaba cuando los indios eran torturados o como un medio para humillar a los líderes indígenas. Los antiguos indios se identificaban a sí mismos como campesinos y se dirigían unos a otros con el apelativo de "compañero", una identidad que fortalecía su capacidad política y que representaba su desafío a las taxonomías dominantes que los habían convertido en seres inferiores. La práctica de llamarse "compañero" puede haber sido introducida por los políticos de izquierda, pero la razón de su adopción tuvo que ver con el hecho de que ayudó a eliminar el uso de distinciones sociales insultantes y, de este modo, evitó hurgar en algunas dolorosas heridas. El empleo del término "compañero" pasó a formar parte del lenguaje cotidiano e incluso sigue siendo empleado hoy en día, también en los rituales religiosos. A pesar de todo esto, el hecho de silenciar el término "indio" implicó la aceptación consensual de la condición social inferior del mismo.

A fines de los años 60 los cusqueños indígenas se unieron a sus dirigentes laborales en el empleo de la "lucha de clases" como banderín de batalla. Aun cuando las ideas políticas marxistas que sustituyeron a las viejas nociones de diferencias raciales-culturales no proclamaron explícitamente la inferioridad de la cultura indígena, privilegiaron la clase sobre cualquier otra forma de identidad. Hugo Blanco, un famoso organizador de sindicatos, era el único que se identificaba a sí mismo y a sus colegas dirigentes como "indios revolucionarios". Igualmente, fue uno de los pocos marxistas —si no el único— que declaró abiertamente que la opresión indígena no era "simplemente económica". Pero inclusive Blanco subordinó la dominación cultural al "problema de la tierra". "La lucha india", escribió, "con toda su riqueza, es solo una parte de la entera revolución peruana. Existe, pero no hay razón para exagerar su importancia; es menos importante que el problema afro-americano en los Estados Unidos" (Blanco 1972: 133-134). Si bien solo otorgaba un valor secundario a la cultura, fue, en lo relativo a ese reconocimiento, una voz solitaria dentro de la oposición.

En general, los intelectuales de izquierda creyeron que la clase era una categoría crucial para el análisis político y social. Ilustran esta tendencia los historiadores que interpretaron las movilizaciones rurales de los años 20 como rebeliones "mesiánicas". Como señalé en el capítulo segundo, estos intelectuales estaban persuadidos de que el insignificante "desarrollo de las fuerzas productivas de la economía campesina andina" era incapaz de hacer posible la "conciencia de clase" en los así llamados indios. En consecuencia —pensaron estos intelectuales—, la fuerza impulsora de los rebeldes campesinos indígenas provenía de la

cultura andina, concebida como milenaria y premoderna. Además de esta interpretación ahistórica de la agencia indígena, los diagnósticos sociológicos de la "realidad rural" negaron a los indios la capacidad de liderazgo político; "Son incapaces de crear liderazgo, porque son emocionalmente dependientes de las normas del viejo orden" (Quijano 1978: 148). "El líder indio está pasando por un proceso de cholificación", insistiría el sociólogo Aníbal Quijano en un famoso encuentro de intelectuales en 1965 (Arguedas y otros 1985). La definición de los indios como analfabetos, una suerte de bobalicones rurales necesitados de la guía de las clases más educadas para sobrevivir en una sociedad nacional dominada por la escritura, constituyó la visión académica dominante que generó un consenso entre los intelectuales que se consideraron a sí mismos "orgánicos" a la "causa proletaria". Implícita en su visión de los indios estaba la idea de que la capacidad política de estos pasaba necesariamente por su alfabetización. Una vez letrados se transformarían en mestizos o cholos, dando así un paso hacia un nuevo estadio de la evolución de la clase trabajadora —sin por ello dejar de estar subordinados a los intelectuales cultos. La confianza extendida a principios de siglo acerca del poder de la educación para transformar la configuración racial del país continuaba moldeando la imaginación política a mediados del mismo, a pesar del abierto rechazo a la misma noción de raza.

Individuos como Mariano Turpo de Lauramarca y Saturnino Huillca, que habían sido líderes políticos desde los años 30 y que todavía estaban activos en los 70, reconocían que la alfabetización era un camino para el fortalecimiento de la capacidad política. El lector recordará que en 1933 Turpo se dirigió a los sindicalistas de Lauramarca como "compañeros" y recomendó que debían "insistir en nuestra necesidad de instrucción, sabiendo que leer nos hace más indios". Al igual que los políticos de la élite, creía que la alfabetización borraba la condición social de la indianidad. No obstante, para él esto no exigía una desaparición de la cultura indígena, tal como los intelectuales dominantes pensaban. Los líderes de Lauramarca estuvieron entre los sindicalistas cusqueños más astutos y exitosos del siglo y mantuvieron su lucha por más de setenta años. A lo largo de todo el periodo fueron capaces de negociar con políticos profesionales conservadores y progresistas.[24] Su práctica política, no obstante, incluía la participación en obligaciones religiosas indígenas. Durante los años 70, en su momento de mayor éxito, por lo menos quince de los líderes eran sacerdotes andinos (Gow

24. Cuando en abril de 1958, como parte de la agenda estatal sobre el desarrollo rural, llegó al Cusco una comisión indigenista, un grupo de líderes de Lauramarca le dio el encuentro en el aeropuerto para hablarle antes de que lo hicieran los hacendados. Estas personas también participaron en las ligas comunistas (Patch 1958).

1982: 201).[25] Esto no significó, sin embargo, que abrazaran la indianidad como identidad social.

Durante los años 70 los campesinos indígenas tendieron a despojarse de la indianidad —para ellos una condición social patética. Los marxistas la consideraron como una forma de "falsa conciencia", inferior a la identidad de clase "campesina", mientras los intelectuales conservadores definían a los indios como un grupo étnico no-progresista. El consenso tanto sobre la inferioridad de los indios como sobre la necesidad de redimirlos, se expresa en la retórica política de los 70 con la generalizada sustitución por el término "campesino" de la categoría "indio". La dictadura militar que decretó la reforma agraria —la más drástica reforma llevada a cabo por un gobierno latinoamericano no-marxista— complementó esta política borrando el término "indio" del vocabulario oficial. Mostrando implícitamente su conformidad con la medida, desde el lado opuesto del espectro político el líder de un partido maoísta señaló que "si existe alguna diferenciación (entre campesinos) no se establece entre campesinos indios, campesinos mestizos y campesinos blancos sino más bien entre campesinos pobres, campesinos medios y campesinos ricos" (Paredes 1976: 31).

Junto con esta desracialización de los términos, la subordinación de los "campesinos" frente a los "citadinos" (proletarios o intelectuales) también se reprodujo sin ser cuestionada. Las retóricas marxista y culturalista asumieron por igual la superioridad del conocimiento intelectual urbano de los líderes. Ni la retórica insurgente, que había servido de trampolín a los sindicalistas, ni la retórica culturalista (en su versión indigenista o neoindianista), se opusieron a la preeminencia de la ciudad sobre el campo. Ninguna de ellas objetó tampoco la subordinación de las mujeres frente a los hombres. La participación de las mujeres en la política no fue tomada en cuenta y por eso mismo las vendedoras del mercado (las protagonistas de este capítulo) ocuparon una suerte de punto ciego dentro de la retórica clasista.

Pero los líderes campesinos, que no circunscribieron sus actividades al campo sino que se manifestaban también en la plaza de Armas, lo hicieron frecuentemente en conjunción con las huelgas generales urbanas. De hecho, no existía un paro exitoso sin la participación de las placeras, que ayudaban a paralizar la ciudad con el cierre del mercado. Los artículos periodísticos, que describen

25. Eloy Neira, un cusqueño que trabajó para una ONG en la zona donde se ubica Lauramarca, confirma esta información. Otro líder indígena, Mariano Mamani, el sucesor político de Turpo y activo desde los años 50, le contó a Neira que él también buscaba consejo para sus acciones políticas en los sacerdotes andinos. Neira me informó que: "Cuando le cayó un rayo al administrador de la haciendo, Mamani interpretó el hecho como una señal favorable a su lucha contra el hacendado de Lauramarca". También menciona que Mariano Turpo se dirigía a él como *compañero*.

el éxito de las huelgas organizadas por los sindicatos de trabajadores, especificaban que los "los puestos del mercado no abrieron sus puertas, contribuyendo así al éxito de la huelga".[26] Estas vendedoras eran mestizas, mujeres que durante la fase "premoderna" de la política cusqueña se habían unido a los *ch'akeichis* organizados por líderes tales como Qatamayo. Igualmente habían participado en el proceso de sindicalización desde 1944, cuando fue fundado el Sindicato de Mercados Unidos (Aranda y Escalante 1978: 49). Sin embargo, en medio de la modernización política del Cusco de mediados de siglo, las vendedoras del mercado tuvieron un papel controvertido. De un lado el liderazgo político las identificó como una importante fuerza de oposición, en tanto eran gente del pueblo. De otro lado, los mismos líderes las consideraban potencialmente culpables de elevar los precios de la carne y los víveres y, por tanto, contrarias a los "intereses del pueblo". Durante los años 50 y 60, el Partido Comunista no abandonó su retórica populista; por el contrario, el abaratamiento de los productos de subsistencia, la lucha contra la especulación de los precios y a favor de la disminución del costo de los artículos de primera necesidad siguieron siendo los temas centrales de su agenda política.[27] Durante los años en que el populismo —mezclado con la retórica clasista— predominó en la oposición izquierdista, las vendedoras del mercado tuvieron una "identidad de clase" poco clara. Quizás su ambiguo status de clase (junto con su identidad de género) las protegió de la irrefrenable tendencia política de borrar las categorías racializadas de la retórica oficial. A diferencia de los indios, que se convirtieron en campesinos, las vendedoras siguieron siendo mestizas. Sin embargo, tal como mostraré, la identidad que mantuvieron difería significativamente de los significados raciales dominantes adscritos al mestizaje.

Imágenes intelectuales de la mujer india y de la mestiza

> La primera impresión que produce una india es de profundo disgusto y aun de repugnancia. El salvajismo se halla retratado en su fisonomía, en su actitud recelosa y huraña. No revela inteligencia, ni imaginación, ni razón, ni siquiera sentido común; sino torpeza y testarudez. En su personalidad moral se descubren pronto mansedumbres e inmundicias. La mansedumbre es su estado natural, la desconfianza su arma de defensa, el chisme y la mentira el instrumento de que se vale para ganar simpatías y sembrar desavenencias que le reportan utilidad [...] [sin

26. *El Sol*, 14 de febrero de 1946, p. 1.

27. "Temario del Primer Congreso Obrero Departamental del Cusco", AHMC, legajo 144, 1950.

> embargo] todavía la ignorante, la inculta, la miserable india es buena madre, buena esposa, buena hija y, sobre todo, no ahoga la voz de la naturaleza, no contraría sus sabios mandatos aun cuando para encubrir la falta le sobrarían motivos.
> — J. J. del Pino, 1909: 345.

Por más increíble que pueda parecer, el texto anterior pretendía defender a los indios ante las opiniones de algunos limeños que no encontraban en ellos ninguna virtud digna de consideración. A pesar del tono peyorativo de la primera parte, al final el autor sostiene que las mujeres indias tenían una naturaleza femenina digna de elogio, lo que las hacía buenas madres, hijas y esposas sexualmente dispuestas. Por su parte, los cusqueños (quienes como ya sabemos por los capítulos anteriores menospreciaban el desdén de los limeños hacia todo lo que fuese indio) celebraban la fidelidad de la mujer india a "su hombre", la cual explicaban en términos de la peculiar sexualidad de aquella. Predominaba entre los intelectuales la idea de que la sexualidad de las mujeres indias era notable por su natural rechazo a lo "foráneo", un rasgo que había contribuido a la preservación de la "pureza de la raza india". En su reciente análisis del actual comportamiento discriminatorio de los europeos, al que denomina "fundamentalismo cultural", Verena Stolcke (1995) considera que se legitima mediante la xenofobia definida como el instinto cultural de rechazo a los extraños. Al igual que los contemporáneos diseñadores europeos de políticas, los intelectuales cusqueños imaginaron que las mujeres indias tenían una reacción sexual xenófoba ante los hombres foráneos. A diferencia del actual fundamentalismo cultural europeo, que toma distancia de discursos raciales explícitos, los escritores cusqueños de principios del siglo XX consideraban que tales reacciones eran inherentes a la hechura sexual-racial de las indias. Afirmaron con entusiasmo que "la mujer india nunca es adúltera i prefiere la muerte antes que ser infiel. Las no-casadas cohabitan con sus coaldeanos menos con el misti i nunca con el blanco" (Flores Ayala 1913: 14).

El panteón femenino incaico identificado por los pensadores cusqueños estaba formado por cuatro poderosas mujeres: Mama Huaco, Chañan Cori-Coca, Cori Ocllo e Isabel Chimpu Ocllo. Las dos primeras eran guerreras. Mama Huaco había salvado a su linaje en tiempos míticos, mientras Chañan Cori-Coca peleó contra los enemigos del Inca, los chancas, en tiempos históricos (Cornejo Bouroncle 1949: 7-9). Las dos últimas fueron nobles incas que vivieron durante la época de la conquista. Isabel Chimpu Ocllo fue la madre del famoso cronista Inca Garcilaso de la Vega y el prototipo de la princesa indígena que se rindió ante el conquistador y que posteriormente fue abandonada por su amante español. Ella representaba los orígenes coloniales del mestizaje. En cambio, Cori

Ocllo simbolizaba la preservación de la pureza racial indígena: ella fue la noble que prefirió morir antes que rendirse ante el conquistador.

La figura de Cori Ocllo encajaba perfectamente en el impulso indigenista hacia una autoidentidad racialmente pura. Luis E. Valcárcel escribió la historia de Cori Ocllo, cuya estatua presidía su oficina en el Instituto Histórico del Cusco. Tradujo el nombre Cori Ocllo como "senos de oro":

> Senos de oro, la más hermosa mujer de Manko era la heroína. La quiso para sí el bien plantado Don Gonzalo, y ella fue fiel a su raza. ¿Cómo ofrendar su cuerpo al impuro asesino de sus dioses y de sus reyes? La muerte antes; así yacería tranquila, sin mayores vejámenes; a sus carnes frías no osaría acercarse la bestia blanca [...]. Kori Ojllo para ahuyentar al galán español había cubierto su torso perfecto con algo repugnante capaz de alejar al propio Don Juan. Pero todavía más virulento era el odio que destilaban sus ojos [...]. Ha revivido Kori Ojllo en los Andes. Allí donde el indio torna a su pureza precolombina; allí donde se ha sacudido de la inmundicia del invasor. Kori Ojllo vive, hembra fiera, a la que el blanco no puede ya vencer. El odio más fuerte que nunca inhibe la sexualidad latente, vence todas las tentaciones, y la india de los clanes hostiles prefiere morir a entregarse. Qué asco si cede. Será proscrita del ayllu. No volverá más a su terruño adorado. Hasta los perros saldrán a morderla. La india impura se refugia en la ciudad. Carne de prostíbulo, un día se pudrirá en el hospital (Valcárcel 1978: 78, énfasis mío).

Valcárcel no fue, por supuesto, el único en propagar este mito.[28] Durante una época de intenso debate acerca de las ventajas y desventajas del mestizaje, la imagen de Cori Ocllo encajaba a la perfección en los proyectos raciales puristas. Las insuperables diferencias existentes entre la sexualidad de las razas "más desarrolladas" y la de las indias, era el argumento del que deducían la imposibilidad de la hibridez. La sexualidad, según proponían algunos de ellos, dependía de las capacidades culturales de cada raza. Debido a las habilidades intelectuales subdesarrolladas de los indios, su sexualidad era instintiva, desprovista del "sentimiento del amor" e impulsada exclusivamente por los deseos más primitivos y las necesidades de procreación (Flores Ayala 1913: 27-28; Escalante 1910; Aguilar 1922).[29]

---

28. Bajo el título "Cori Ocllo", Roberto F. Garmendia (hacendado, abogado y congresista) escribió un artículo periodístico retratando a esta mujer como ejemplar y llamándola "heroína cuzqueña" (*El Sol*, 28 de julio de 1921, p. 3). El sacerdote y autor teatral N. Zúñiga Cazorla, creador de dramas incaicos, escribió el drama *Tika hina* ("Como una flor"), que trata sobre el castigo a una mujer indígena que se enamora de un extranjero (César Itier, comunicación personal).

29. Las referencias a este tema son recurrentes y no son una prerrogativa de los intelectuales cusqueños. Antero Peralta, un conocido poeta arequipeño, publicó en *Amauta*, el prestigioso periódico izquierdista publicado en Lima "[El indio] es frío, indiferente, inexpresivo en

Los periódicos pintaron una vívida imagen de estas ideas: "El indio se junta a la hembra como las flores, por la ley de la atracción del polen". Los encuentros sexuales eran "verdaderas peleas que duraban horas" en las cuales la pareja intercambiaba "pellizcones hasta sacarse pedazos de carne de los brazos".[30]

A pesar de su atribuido estado primigenio, las mujeres indias —pensaban los intelectuales— eran cruciales para evitar la promiscuidad dentro y fuera de la sociedad indígena debido a que "el furor sexual [es] mucho más fuerte en el indio que en la india" (Flores Ayala 1913: 28; Delgado 1909: 21). Al igual que Cori Ocllo, se creía que las mujeres indias rechazarían a los hombres que no fueran de su raza. Ilustra esta idea una noticia publicada en 1926, donde se relata el castigo recibido por un estudiante universitario cuando trató de seducir a una mujer india. Fingiendo aceptar sus demandas, ella lo había conducido a una trampa formada por "una fuerte cadena de cien hombres" quienes después de golpearlo lo llevaron a la casa del cura del pueblo.[31] Contrariamente, la india no tenía objeciones para los de su propia raza, soportando pacientemente todo el primitivismo del hombre indio. El proceso fue de hecho descrito en un artículo periodístico también publicado en 1926: "cuando el *maccta* [el joven soltero] tiene veinte o veinticinco años busca a la *pasña* [la joven soltera] que no retira sus favores de los ataques del varón".[32] Esta naturaleza racialmente selectiva de la sexualidad de las mujeres indias (que también las neutralizaba como blanco de los deseos sexuales de los varones no-indios) inspiró poemas a las "vírgenes indias, de alma pura y fuerte" (Masis 1927: 12). El sacerdote católico Jorge A. Lira, que fue un renombrado especialista en la lengua quechua, creía haber encontrado la imagen de la mujer india en los salmos del rey Salomón (Lira 1960).

Para desencadenar este tipo de admiración intelectual, la mujer india debía seguir siendo rural. En el campo, si bien sufría el primitivismo de su esposo, el ayllu podía protegerla de los asaltos sexuales de los gamonales mestizos. En la ciudad, fuera de la protección del ayllu, era el objeto de los abusos de los hombres de la plebe. De este modo, los indigenistas consideraban que la mujer indígena

---

sus relaciones sexuales [...]. Uno puede observar [en él] una tenue clave amorosa, extraña, de alguna manera primitiva, esencialmente instintiva, casi animal [...]. El indio con seguridad concibe un tipo de amor —difícilmente comprensible para mentalidades europeizadas— que armoniza con las proporciones métricas de su raza [...]. El tipo de amor del indio no encaja en ninguna clasificación [...]. Se acerca a la forma de amor de los "autistas graves" (hombres fríos, absortos, encerrados en sí mismos) de los que habla Ernst Kretschner" (Peralta 1924: 29).

30. *El Sol*, 13 de marzo de 1926, p. 3.

31. *El Sol*, 3 de abril de 1926, p. 4.

32. *El Sol*, 13 de febrero de 1926, p. 3.

migrante estaba condenada a la pobreza, a la violencia y a la enfermedad. Solo podía inspirar piedad. La "mujer india impura" —tal como Valcárcel llamó a aquellas que no siguieron el ejemplo de Cori Ocllo— terminaba como prostituta o era encarcelada como delincuente. Nancy Leys Stepan afirmó que los negros libres en los Estados Unidos fueron también considerados el "más corrupto, depravado y dejado elemento de la población" (Stepan 1985: 101). Para los indigenistas, las mestizas eran su equivalente andino. Reflejando las nociones de "lugares raciales propios" y "degeneración" descritas por Stepan (1985), los proponentes cusqueños de las teorías puristas de la raza pensaron que los indios eran afectados negativamente por la ciudad. La migración a la ciudad estropeaba la virtud de la mujer indígena mediante la deformación de la base moral de su xenófoba sexualidad racial-cultural, la piedra angular del proyecto indigenista purista. La imagen de Cori Ocllo fue emblemática del rechazo indigenista al mestizaje, que significaba la inmoralidad de las mestizas. Ellas fueron, por lo tanto, el equivalente femenino urbano de los gamonales en el campo.

No sorprende que la figura de Cori Ocllo perdiera relevancia en el periodo neoindianista promestizo. Uriel García, el defensor del *nuevo indio*, escribió:

> Kori Okllo es aquella india que se untó el cuerpo con estiércol y lodo y se dejó matar con saetas, atrincada a un árbol, antes que entregarse a la pasión sexual del invasor y concebir maternalmente la otra América [...] en defensa infecunda de la tradición autóctona. Es la india que conserva su pureza cuaternaria, esa pureza que a su contacto todo retorna a lo primitivo, a lo milenario (1937: 142).

Tanto el indigenismo como el neoindianismo fueron proyectos estructurados sobre una consideración de género, que consideraban la virginidad cultural racial/sexual femenina como el pilar de la pureza racial. Las teorías de la hibridez fueron teorías encubiertas del deseo de acuerdo con Young (1995: 9) y, de hecho, ninguna otra cosa significaron para los intelectuales cusqueños de la élite. Mientras los indigenistas reprimieron su deseo por las mujeres indígenas, los neoindianistas lo exaltaron al promover el mestizaje y abogar por una mezcla sexual interracial/cultural y por la descendencia resultante. Cori Ocllo, la virgen india, fue finalmente superada por Isabel Chimpu Ocllo, la madre india del primer intelectual mestizo (varón) de acuerdo a la historia oficial. Esta mujer representó:

> [...] la mujer dócil a servir de solaz amable en las horas de orfandad amorosa del conquistador [...] la tierra fértil a todas las simientes, la historia que serenamente acepta su destino [...] la América que se sobrepone a su tragedia. Isabel, es la caverna americana que las mitologías indígenas llamaban "pakarians" [lugares de advenimiento], de donde surgen otra vez los hacedores de la nueva cultura. De sus entrañas, como de esas grutas maravillosas de donde salieron los demiurgos

> incaicos, nace la barbarie mestiza que dará otro vigor al continente (García 1937: 142).

Durante la era neoindianista, el mestizaje dejó de significar la traición racial femenina y los orígenes de la degeneración. Las mujeres indias que aceptaron las demandas sexuales de los hombres foráneos no fueron ya percibidas como mujeres inmorales, poseedoras de una sexualidad promiscua que se alejaba de la norma racial. Por el contrario, dado que se necesitaba que ellas reprodujeran la cultura del "nuevo indio" (varón) (García 1948: 212), la viril fraternidad neoindianista idealizó la maternidad de las cholas (cf. Parker y otros 1992: 6). García juzgó a estas mujeres como "la fuerza orgánica rejuvenecida que avanza desenvuelta y sin miedo hacia la ciudad y hacia el presente, nutriendo con sus pechos opimos y maternales la energía maternal de la raza, como madre o como nodriza, con su tufo de chicha, y su huaino en la garganta [...]" (García 1937: 182). La característica primordial de estas cholas fue su erotismo expresivo, que permitía la procreación de cholos. Esta era una manifestación espiritual de una sexualidad femenina normal, un "síntoma de la juventud orgánica y de la salud espiritual de una mujer completa en cuya sangre las hormonas de la feminidad funcionan normalmente" (García 1937: 184). Se pensaba que sus "lugares propios" eran los mercados y las chicherías —"las sagradas camas matrimoniales de su maternidad social" (García 1937: 183)—, donde ellas desplegaban su grosería y obscenidad, expresiones de su sexualidad "franca", sin restricciones en términos raciales, la cual, cuando se expresaba en privado, producía el mestizaje.

La prédica neoindianista acerca de la chola tuvo repercusiones nacionales e internacionales. Las ideas de Uriel García tuvieron eco en el indigenista mexicano Moisés Sáenz, que fue seducido por el papel de las cholas en el proyecto nacional de mestizaje. Él escribió sobre ellas:

> [...] es el símbolo literal de la nacionalidad [...] representa la fuerza orgánica de la raza rejuvenecida [...] la superioridad de la chola sobre la india parece indiscutible [...] es más ágil de espíritu, más activa, marcha erguida por los caminos, [...] habla en alta voz, un poco groseramente [...] la chola viaja por todos los caminos de la sierra canturreando medio en castellano, medio en quechua, formante con corpiño apretado y sus enaguas esponjadas, de colores hirientes [...]" (1933: 275).

En el Perú, la figura de la chola funcionó inclusive como un catalizador para expresar la fricción política entre indigenistas y neoindianistas —representados por Valcárcel y García, respectivamente. José Varallanos, un autor nacido en el departamento de Huánuco, fue uno de los más fervientes impulsores de Uriel García y un crítico del indigenismo "a lo Valcárcel". Defendió también a la chola, acerca de la que escribió:

> Generalmente la chola no se casó, fue concubina y partidaria del amor libre [...] ella no tiene igual que la india el concepto del amor virginal, se entrega al varón por amor, por la libre expresión de su sentimiento y de su voluntad [...] en el hogar la chola ejerció una especie de matriarcado. Diferente de la mujer española [...] figura decorativa [...] o de la india que es la sumisa servidora del marido [...] la chola es la jefe de la casa cuya responsabilidad moral y económica asume [...] se desenvuelve en todos los negocios de la aldea o de la ciudad, y en la pequeña industria [...] mujer de energía y de masculina voluntad [...] es la revolucionaria social de su medio y de su tiempo (Varallanos 1962: 65).

En el Cusco, la supuesta sensualidad de las cholas inspiró poemas que fueron muy diferentes de aquellos que habían sido inspirados por la virtud atribuida a las mujeres indias. Luis Nieto, un famoso poeta que en 1944 escribió las letras del *Himno al Cusco*, dedicó también un poema a las cholas del Cusco que tituló "Romance de la barbaracha" (1942). Algunos de sus versos halagando a la chola dicen:

> Chola que te quiero chola
> más fresca que una manzana
> con tu pollera redonda
> y tu blusa de percala.
> Te brilla limpia la risa
> como el cristal de la escarcha.
> Tus ojos relumbran pícaros
> el sol retoza en tus labios,
> la luna envidia tu cara.
> Tus dos trenzas me parecen
> dos víboras sobre tu espalda.
> Así da gusto mirarte
> caminito de la plaza
> encabritando a tu paso
> los celos de la cholada.
> Quisiera ser gavilán
> para clavarte mi garra
> y degollar en tu pecho
> tus dos palomas esclavas.
> Como yo nadie te quiere,
> chola lisa y palangana
> con tus catorce polleras
> y tu mantón pura lana
> [...]
> cholita, chola relinda
> levanta un poco tu falda.

Me han contado que tus muslos
son más rosados que el alba
hay que ver cómo te gusta
mover furiosa las ancas;
¡ganas me dan de saquearlas
con mis dos manos piratas!

Luis Nieto fue el más famoso poeta de los atractivos físicos de la chola, pero no el único.[33] A diferencia de la mujer hotentota, cuyos genitales y nalgas fueron exhibidos públicamente para mostrar su sexualidad incontrolada (Callaway 1993; Gould 1985), la chola solo mereció alusiones poéticas a ellos de parte los escritores neoindianistas. Pero al igual que la mujer hotentota y a los ojos de los varones cusqueños, lo que distinguía a la chola era esa misma sexualidad desenfrenada y sus expresiones físicas externas: senos grandes, caderas amplias y labios prominentes. Además, creían firmemente que las mujeres indias se convertían en mestizas (cholas) tan solo transformando su conducta sexual xenófoba racialmente condicionada. No obstante su renuncia a la categoría "raza", el neoindianismo estuvo profundamente asentado en una concepción de la sexualidad como un rasgo racial y de género que, si era adecuadamente manejado, podría abrir las puertas al mestizaje nacional.

En este proyecto racial estratificado, populista y masculino, las cholas constituían el ideal sexual de los varones neoindianistas, quienes se consideraban a sí mismos conquistadores de estas mujeres, tal como expresa el poema de Nieto. Pero el proyecto no necesariamente significaba un mismo ensalzamiento de los cholos plebeyos. Si bien los intelectuales neoindianistas habían desafiado atrevidamente las normas que prescribían la endogamia sexual para los varones de la élite, mantuvieron muchas otras reglas de la moral de la decencia. Entre ellas, una de las más apreciadas fue su responsabilidad patriarcal de proteger a las mujeres de las penurias de ganar su sustento, una virtud que ellos consideraban ausente en los cusqueños plebeyos varones. No obstante la admiración neoindianista por la alegría de los cholos, su fuerza y sus inclinaciones artísticas, inclusive García, un neoindianista modelo, los acusaba de ser vagos y de abusar de las cholas (García 1937: 118). Al igual que sus predecesores intelectuales, los neoindianistas creían que los cholos plebeyos no eran buenos patriarcas debido a su falta de educación. A pesar de la sexualidad masculina incuestionada de los hombres de la clase trabajadora, su negligencia como padres y maridos ponía

33. Véase Segundo Jara Eguileta (1936). También "A mi chola Eduviges" (1944). El huayno (una melodía musical local) *Valicha* data del mismo periodo (Tamayo 1992: 861); famoso y absolutamente familiar para cualquier cusqueño, narra los apuros de su compositor cuando se enamoró de una mestiza.

en peligro su virilidad y los subordinaba a los líderes culturales neoindianistas. Sin embargo, no siendo ni aristócratas afeminados, como sus predecesores, ni mestizos irresponsables, como sus pares de la clase trabajadora, esta élite chola se ubicó a sí misma en el vértice de la masculinidad regional. La reproducción de la cultura chola mediante la promoción del folclor (a la que se aludió en el capítulo tercero) fue de la mano de la conquista de las cholas y, por último, les garantizó un lugar elevado entre los varones de la región en tanto reproductores del mestizaje, casi en un sentido literal.

Si bien criticaban también la falta de responsabilidad patriarcal de los cholos, los grupos "decentes" de la sociedad rechazaron la prédica populista de los neoindianistas. Su proyecto de mestizaje, sostenían, tenía un sustento indecente: el propio testimonio público acerca de su atracción sexual hacia las cholas. Esta actitud, juzgada impúdica por las clases altas, solo aumentó su profundamente enraizado desprecio por las mestizas, cuya imagen de mujer trabajadora no-protegida estaba en conflicto directo con los cánones de la decencia femenina. A las damas cusqueñas, en particular, les molestaba esta actitud de los intelectuales y si bien las mujeres más progresistas de la élite participaron en la revitalización cultural que representaban los neoindianistas, rechazaron los aspectos sexualizados del mestizaje.[34]

La imagen de Cori Ocllo continuó floreciendo entre las élites regionales. En 1944, en el momento de mayor esplendor del neoindianismo, cuando la dama cusqueña Carlota Oliart de Ocampo ofreció un discurso en honor del primer Día del Cusco, ensalzó a Cori Ocllo como "la mujer fuerte y pura que prefirió morir para salvar su honor y el de su raza. Ella constituye el más bello ejemplo de lo que en la mujer cusqueña es moralmente válido en cualquier época".[35] Imágenes similares deben haber estimulado la imaginación de los organizadores del Concurso de Belleza Autóctona. Así, a pesar de la relativa popularidad de los aspectos histórico-culturales del neoindianismo, la imagen grotesca de las *mujeres del pueblo* o de la *chola vulgar* —tal como la describía la élite sexualmente conservadora— fue la que sobrevivió en la sociedad cusqueña, una imagen que nunca fue sustituida por la chola sensual y atrevida que los neoindianistas alabaron. La chola no era ni Cori Ocllo, la virgen, ni la dama decente alejada de las penurias del trabajo. Sus condiciones laborales —inadecuadas para una mujer— la ubicaron en el ámbito de la transgresión. Helen Callaway ha analizado cómo

34. Una dama cusqueña que participó entusiastamente en el movimiento neoindianista, me dijo: "Los hombres bohemios eran *choleros*, les gustaban las cholas porque [ellos eran excéntricos]. Nosotros creemos en el folclor, pero no vamos a las chicherías [...]. Eso estaba bien para las cholas, pero no para las *señoritas decentes*".

35. *El Sol*, 7 de junio de 1944, p. 2.

en el siglo XIX proliferaron imágenes de la mujer exótica, sometida a la colonización, como un nexo entre la literatura erótica, la fantasía, el deseo y el placer, siempre ensombrecida por el temor a los peligros desconocidos, la contaminación, la perturbación, la degeneración y la destrucción (1993: 34). Si bien algunos cusqueños forjadores de imágenes dominantes habían superado estos temores a mediados de siglo, para quienes acataron la moral sexual de la decencia, el énfasis neoindianista en el erotismo libre de las cholas no hizo más que fortalecer las creencias en su supuesta inmoralidad sexual y degeneración. Ambas cosas no podían más que dar lugar a otras formas de delincuencia, algo particularmente obvio en el mercado, que era visto como el lugar propio de las cholas.

Raza, delincuencia y sexualidad
El populismo decente y las mestizas

A principios del siglo XX algunos criminalistas cusqueños, asumiendo unas leyes de la herencia racial internacionalmente extendidas en los círculos intelectuales, creían que la falta de educación y las penurias derivadas de la miseria dañaban a los pobres y causaban deficiencias hereditarias. El limitado acceso a la educación entre las clases bajas daba como resultado una capacidad cerebral subdesarrollada y una inclinación natural hacia el crimen (Luna 1919: 18-19). En concordancia con los preceptos de la decencia, esta idea asumió el poder de la educación para dar forma a la vida de los individuos. La falta de educación de los pobres conduce a la violencia porque "el hombre cuanto más ignorante es, se aproxima más al bruto, en el que los instintos salvajes se manifiestan inmediatamente por actos violentos y sanguinarios" (Luna 1919: 20). Todavía a mediados del siglo XX, en las páginas de los periódicos se seguía relacionando la pobreza con la ignorancia, la ociosidad y la delincuencia. Las referencias a "familias de ladrones" (con su noción implícita de atavismo racial) eran frecuentes.[36] En medio de la renovación populista y neoindianista, las creencias dominantes acerca de la falta de educación de las clases trabajadoras continuaron legitimando las diferencias entre la gente decente y la gente del pueblo, los plebeyos. Supuestamente ignorantes —y por tanto no-refinados—, estos estaban, para las élites, inevitablemente inclinados al crimen. El abandono formal de la raza y la reevaluación del mestizaje no habían socavado el pilar del pensamiento racial cusqueño: la creencia en que la

---

36. Véase entre muchos otros: *El Sol*, 12 de diciembre de 1934, p. 3; 13 de setiembre de 1937, p. 6; 10 de febrero de 1944, p. 4; 9 de mayo de 1952, p. 5; 8 de octubre de 1956, p. 4; 7 de mayo de 1956, p. 4; 8 de junio de 1957, p.5; 5 de mayo de 1959, p. 3; y 8 de diciembre de 1961, p. 4.

educación distinguía a la élite del resto. En ese sentido, y en una era aparentemente desprovista de la idea de raza, la educación se transformó en un marcador de clase más importante que los logros económicos —relativamente importantes para algunos grupos de la clase trabajadora, si bien obtenidos en el desempeño de actividades de escasa consideración social. Los vendedores de ganado, los carniceros y un sinfín de intermediarios de víveres, estuvieron entre este grupo de plebeyos acomodados, a quienes las élites seguían clasificando junto a los pobres. Empleando ideas morales similares a aquellas que sirvieron para distinguir a los gamonales de los hacendados y que retrataban a los gamonales como terratenientes ilegítimos, los plebeyos urbanos económicamente exitosos fueron considerados como especuladores ostentosos e inmorales. Sobre la base de creencias racializadas acerca de las diferencias innatas impresas por la educación (de clase), la gente decente se separaba de la gente del pueblo y daba forma a rutinas discriminatorias en la vida cotidiana de la ciudad del Cusco.

Los carniceros, varones y mujeres —mestizos—, se hallaban en los años 50 entre los más ricos de los grupos que pertenecían al estrato social popular. Tal como muestra el cuadro 1, los ingresos por impuestos del mercado y el camal se incrementaron aproximadamente diez veces entre 1942 y 1960. No es una coincidencia que las carniceras y los camaleros fueran señalados como ejemplos de la violencia latente y la ignorancia de las clases trabajadoras a consecuencia del empleo inmoral de su riqueza. Cuando el carnicero Cornelio Velásquez mató al padre de su compañera, un periódico relató los hechos sangrientos con todo lujo de detalles. De acuerdo al autor del artículo, el lucrativo negocio de Velásquez "le había permitido introducir comodidades en su casa y también dedicarse con mayor continuidad a abundantes libaciones de chicha". Borracho y furioso, "cogiendo un cuchillo de degollar carneros", había acuchillado a su suegro hasta matarlo.[37] Si hubiesen seguido siendo pobres y Cornelio no hubiese podido beber tanto, la tragedia no se habría producido —según la opinión del periodista. "La gente del pueblo siempre será ignorante, a pesar de tener los medios para dejar de serlo", es otra moraleja que podría haberse extraído de este episodio.

La otra cara de esta creencia dominante establecía que la gente decente no era delincuente. El 31 de agosto de 1942, el diputado cusqueño Roberto F. Garmendia propuso una ley contra el abigeato. Como parte de su propuesta definió a los abigeos como "personas de ínfima condición social, que no tienen trabajo, vagos, alcohólicos, degenerados [...] fluctúan entre el indígena y el mestizo, son individuos que ya tienen desarrollado ese instinto de vivir de lo ajeno". Por el contrario, pensaba que los hacendados, "por su situación social y económi-

37. *El Sol*, 29 de noviembre de 1938, p. 4.

ca no están expuestos a cometer esta clase de delitos; sería rarísimo el caso en que sea encausado algún hacendado" (Garmendia [1940]: 91). A pesar de la modernización política y de que la retórica clasista expuso a los hacendados a las acusaciones de gamonalismo, la decencia los protegía de la acusación de abigeato, tal como antes los había protegido de la de gamonalismo. Roberto Garmendia, él mismo un hacendado, exoneró a sus pares del cargo de abigeato y, en cambio, incriminó a los mestizos. Garmendia fomentó las "mejoras sociales", y consideró que la más importante era una ley contra el robo de ganado ([1940]: 79-92) que se pensó para tener un control más estricto sobre el abigeato, considerado como el peor de los azotes rurales durante la prolongada sequía de los años 50. El argumento de Garmendia era que al controlar el robo, la ley permitiría bajar el precio de la carne, un producto fundamental en la dieta de los cusqueños urbanos.

La exculpación de los hacendados de una participación en el incremento de los precios de la carne, junto con las imágenes dominantes acerca de la tendencia innata de la gente del pueblo a la delincuencia, llevaron a un endurecimiento del control sobre los otros grupos involucrados en el comercio de carne: las carniceras y los matarifes, mayormente mestizas y sus cónyuges. En los años 50, un periodo de sequía y populismo, las creencias raciales acerca de la inmoralidad de la gente del pueblo se mezclaron con los llamados populistas a controlar los precios, para estigmatizar aún más a las vendedoras del mercado con una nueva acusación: sus prácticas de extorsión con los precios de los productos. El pánico moral racializado (Hall y otros 1978: 16) se esparció por toda la ciudad, al mismo tiempo que las mestizas y sus parejas aparecían como una amenaza política y económica para el bienestar regional.

Para proveer a la ciudad con alimentos a precios adecuados, se establecieron en el Cusco, a lo largo de los años 40 y 50, varios "comités pro-abaratamiento de subsistencias". Para impedir que las mujeres del mercado elevasen sus precios y recaudar las multas con mayor eficiencia, la municipalidad contrató a un mayor número de vigilantes para el mercado —conocidos como policía municipal— y los destacó principalmente al de San Pedro.

La imagen de las vendedoras mestizas del mercado como figuras transgresoras del orden urbano no era una novedad. El lector recordará (capítulo primero) que las vendedoras "inmorales" fueron también el blanco de anteriores campañas de higiene. En ese entonces estas mujeres no fueron, sin embargo, víctimas pasivas de esas campañas, tal como muestra la siguiente nota periodística de los años 20:

> Ayer una mujer llamada Rosa Pumayali, vendedora de carne, fue la iniciadora de un grave disturbio en el mercado cuando el guardia [...] la informó de que debía

> llevar puesto su mandil y limpiar sus pertenencias de acuerdo a las órdenes dictadas por la oficina del alcalde. Fue suficiente para Pumayalli, cuyo nombre significa en quechua vencedora de tigres. Intentó atacar al guardia y le persiguió blandiendo un cuchillo y lanzándole una lluvia de insultos de su bien surtido repertorio [...]. Esto bastó para animar al resto de las vendedoras a rebelarse contra el decreto municipal concerniente al orden y la limpieza [...]. No sorprendería que un día nos encontráramos con una huelga armada en el Mercado Oriental, donde abundan las sucias e indecentes Pumas que no están dispuestas a perder su impura costra de suciedad.[38]

Durante los populistas años 50 y 60, las denuncias sobre las alzas de precios dañaron aún más la antigua imagen de la mestiza grosera e inmunda. La celebración neoindianista del erotismo sexual de las mestizas solo sirvió para avivar el pánico moral en contra de las mestizas, mientras apuntaló la idea de que estas mujeres suponían una amenaza para la sociedad. Las autoridades tuvieron que perseguir y "limpiar el entorno de una falta de moralidad", que era la consecuencia de una "ausencia del común autocontrol entre las mestizas y socavaba los más vitales intereses colectivos".[39] De esta forma el populismo se mezcló con las reglas de la decencia, estructuradas sobre una consideración de género, para producir una imagen de las mestizas y de algunos de sus abastecedores —los comerciantes mestizos y los matarifes— como adversarios del bienestar de la gente y como una amenaza en contra de los intereses económicos de los cusqueños de todas las clases sociales.

Si en las décadas anteriores el control de las vendedoras fue una tarea seria, lo fue mucho más a mediados de siglo cuando, debido a las transformaciones económicas regionales, el mercado llegó a ser conocido como el "estómago de la ciudad" y, en ese sentido, como una prioridad[40] en la urbe. ¿Cómo llegaría la comida a los hogares si las mestizas se negaban a vender? La relación entre el gobierno municipal y las mujeres del mercado estuvo marcada por el conflicto y la negociación permanentes. Si bien las mestizas tenían alguna influencia, para vender necesitaban la licencia municipal, sujeta a un plazo de renovación anual. Si tenían muchas multas, o no las habían pagado, la todopoderosa licencia, una vez vencida, no era renovada. Con el propósito de evitar este tipo de situaciones, las placeras negociaron con el municipio, el cual, a su vez, eligió obtener in-

38. *El Sol*, 9 de agosto de 1936, p. 3.

39. *El Sol*, 17 de junio de 1930, p. 1.

40. *El Sol*, 24 de marzo de 1922, p. 1.

gresos multando a las mestizas —antes que enfrentándolas— cuando ellas elevaron su protesta por la negativa del municipio a las renovaciones de licencias.[41]

Resoluciones como: "La municipalidad está comprometida con la corrección de abusos [...] por esta razón se resuelve multar a los propietarios sin escrúpulos" se encuentran con frecuencia en los registros municipales.[42] El "certificado de conducta" otorgado por el supervisor del mercado fue un medio muy efectivo de supervisión y, desde luego, crucial para el control político-moral de las placeras.[43] Los gobernantes de la ciudad emplearon los certificados en su distribución de premios y castigos. Un calificativo de "buena conducta" les daba a las vendedoras el acceso a puestos adicionales en el mercado, y también a préstamos para vivienda, e incluso les eran disculpados los actos leves de conducta impropia.[44] Por el contrario, si se "comportaban mal", las vendedoras enfrentaban el estricto cumplimiento de las regulaciones de la ciudad.

En conformidad con la creencia de la élite acerca de que la conducta inmoral y la falta de educación iban de la mano, las multas que el municipio aplicaba a las placeras tenían un propósito "educativo". Cuando Lola Díaz se negó a venderle carne a una "dama", fue multada para que "cuide la más correcta conducta en el ejercicio de su negocio". Benedicta Álvares, "que vendió chicha a precio prohibitivo", fue multada porque "era necesario moralizar con sanciones". Una mujer que vendía pan fue multada con veinte soles por "usar palabras deshonestas con menoscabo de la cultura del vecindario". Se le dio un tratamiento similar a una mujer que vendía truchas "para que aprenda a no faltar al respeto a la policía municipal, al público comprador y a la vecindad".[45]

Los vendedores varones también eran multados, pero el motivo del castigo era generalmente distinto. Un vendedor de agua de manantial, ebrio, fue multado

---

41. Por ejemplo, cuando la licencia de Evarista Loayza, una carnicera del mercado, fue suspendida "por diez días sin trabajar", ella "arregló" con el inspector del mercado para pagar una multa de setenta soles a fin de cancelar la suspensión y volver a su puesto inmediatamente (AHMC, legajo 167, 8 de agosto de 1957).

42. "Informe del vigilante al inspector de Inquilinato", AHMC, legajo 153, 12 de julio de 1951.

43. En el Cusco cualquiera podía solicitar a las autoridades del mercado el "certificado de conducta" de una vendedora del mercado. La persona que lo solicitaba podía utilizarlo como evidencia a favor o en contra de la mujer en las transacciones judiciales. Las agresiones verbales y físicas contra los guardias municipales del mercado eran ofensas severas que tenían consecuencias negativas para el certificado de conducta. AHMC, legajo 153 (1951), 25 de enero de 1952.

44. Véase documentos varios en AHMC, legajos 93 (1931-1932); 154 (1952); y 159 (1953).

45. AHMC, legajo 114 (1941), 16 de mayo de 1941; legajo 119 (1942), 28 de octubre de 1941; legajo 157 (1953), 6 de mayo de 1953; legajo 165 (1956).

por "haber insultado en forma violenta e irrespetuosa al veterinario del camal". Ernesto Calderón sufrió un destino similar porque "en estado de beodez infirió insultos y palabras dañosas" a un policía municipal.[46] Las multas aplicadas a los hombres servían para restaurar la autoridad que mancillaban con sus insultos. Los insultos de las mestizas, sin embargo, eran considerados solo como expresiones de la vulgaridad esencial de estas mujeres y, en consecuencia, no suponían una amenaza a la autoridad de los varones contra los que iban dirigidos.

Mestizas atrevidas
El uso político de la insolencia

Durante este periodo, el mercado fue el escenario de muchos disturbios políticos. Sin embargo, el modo en que, a partir de las creencias culturales dominantes, las mestizas fueron catalogadas como potenciales criminales, dejó fuera de foco a su lucha política. De esta consideración de las mestizas se derivó el apoyo a su persecución y la trivialización de sus argumentos en contra de los policías municipales. Las agresivas demandas de las mujeres del mercado y su autodefensa fueron despolitizadas como "típicos" y vulgares incidentes propios del lugar donde trabajaban. El control de las mestizas fue percibido como una manera de preservar el bienestar general y de limitar las "inmoralidades" de estas *mujeres del pueblo*.

Las mestizas eran conscientes de los derechos que tenían bajo una administración populista. Sabían que autodefinirse como mujeres del pueblo les permitía enfrentarse y negociar con las autoridades de la ciudad y protegerse de la imagen de vulgaridad y transgresión que la sociedad cusqueña les había impuesto. En las negociaciones, las mestizas se presentaban como mujeres moralmente confiables, madres y trabajadoras, que demandaban un comportamiento benévolo por parte de las autoridades. María Centeno Paucar empleó tal argumento cuando se la encontró vendiendo carne de llama en vez de res. Las autoridades juzgaron el crimen de María como "una infracción contra la salud pública" y cancelaron su licencia. Ella resaltó que era la primera vez que cometía la falta y llorando dijo: "desde que suspendieron mi licencia he estado sin trabajo; mis siete niños pequeños están sufriendo las consecuencias de esta decisión errónea". Pidió —y obtuvo— que le devolvieran su licencia para poder seguir trabajando.[47] Jugar con los miedos sociales que giraban alrededor de familias empobrecidas al borde de la delincuencia e insistir denodadamente en que eran "trabajadoras respeta-

46. AHMC, legajo 157 (1953), 17 de setiembre de 1953 y 26 de mayo de 1953.

47. AHMC, legajo 169 (1958), 9 de mayo de 1958.

bles", produjo en general buenos resultados para las mestizas en sus negociaciones con las autoridades municipales.

Otra estrategia fue la de exigirle a la municipalidad las mismas condiciones que las autoridades les imponían a ellas. En 1952 un grupo de vendedoras de harina protestó ante el prefecto y ante el ministro de gobierno por el intento del alcalde de reubicar sus puestos y subir los alquileres. Para evitar el traslado de los puestos de venta a otro lugar, las vendedoras emplearon el mismo concepto de higiene que permanentemente se utilizaba en su contra. Ellas argumentaron: "el artículo que nosotras expendemos es de primera necesidad y por lo tanto necesita un local adecuado dotado de toda higiene y limpieza. Las harinas son inofensivas en olores y contribuyen a la mejor presentación del mercado". Al rechazar los altos alquileres dijeron:

> [...] nosotras somos mujeres de muy modesta condición social [...] entregadas a la venta diaria de harinas, somos trabajadoras, madres, algunas viudas que para el sostenimiento de nuestros hijos contamos solo con nuestro pequeño y honrado trabajo y necesitamos amparo y consideración de parte de las autoridades municipales.[48]

Al enfatizar su condición de mujeres muy trabajadoras, las vendedoras del mercado buscaban invertir la imagen de suciedad, delincuencia y vulgaridad que la sociedad cusqueña les había impuesto. Pero junto a estas pacíficas negociaciones, estas mujeres también lidiaron a diario con los guardias municipales y participaron en las luchas políticas, lo que les adjudicó definitivamente una imagen de insoportablemente atrevidas. "Líderes femeninas de fanáticas multitudes", "iniciadoras de apedreamientos", "cómplices de ladrones y bandidos", fueron frases que Uriel García empleó para describirlas (1937: 185). Los archivos de la policía municipal están repletos de frases como "estas mujeres no escarmientan" y "sus frecuentes multas son reincidentes".[49] "Esas no tienen miedo a nada ni a nadie" era —y todavía es— la apreciación negativa que las élites tienen de la temeridad de las mestizas.

Donde las vendedoras desplegaron más vívidamente su controvertido atrevimiento fue en sus enfrentamientos públicos con las autoridades. En varias de mis innumerables incursiones en el mercado de abastos (y también en muchas casas de la élite), escuché un relato que se ha convertido en parte del imaginario

---

48. "Carta al prefecto del departamento de Paula Castillo, Gregoria de Sueldo, Vicentina Farfán, Luisa Vera de Bazán, Honorata Béjar (viuda) de Palma y otras", AHMC, legajo 156 (1952), 15 de julio de 1952.

49. AHMC. Véase varios documentos del legajo 119 (1942) al legajo 167 (1957).

legendario de las vendedoras en el Cusco actual. Coincidía también de manera extraordinaria con imágenes de "lo grotesco" descritas por Bakhtin, en las que los plebeyos emplean las tripas y sus connotaciones escatológicas para enfrentar a los representantes del orden. Tal como explica Bakhtin, "[el mondongo proviene] del centro de la topografía cultural donde el estrato superior e inferior se compenetran" (1984: 162). Esta interrelación entre los estratos sociales altos y bajos forma a su vez parte del legendario cuento cusqueño. En el relato aparece un prefecto a quien las vendedoras de carne obligaron a usar una corbata hecha de tripas, por razón de que su esposa pretendía comprar un pedazo de carne a menor precio que el pedido por una vendedora. Después de un intercambio verbal entre ambas mujeres, la esposa del prefecto volvió con su marido con el objetivo de castigar a la insolente carnicera, pero las otras carniceras respaldaron a su compañera y atacaron al hombre, colgándole tripas alrededor del cuello. Escuché la historia en boca de personas que pertenecen a distintas clases sociales y con diferentes opciones políticas: un profesor universitario, una mujer de la élite, un estudiante universitario, un líder sindical y varias vendedoras. Las vendedoras del mercado y muchos de los que simpatizan con ellas, narran la historia con orgullo. La gente de la élite se refiere a ella con horror. Es interesante que, sin embargo, nadie recuerde el nombre del prefecto humillado. Si bien el relato puede haber sido construido por diversos sectores sociales, incluidas las propias placeras, quienes me lo contaron en verdad piensan que "sucedió realmente". Dependiendo de quién lo narre, el hecho de colocar una corbata de tripas alrededor del cuello de un prefecto era o bien una afrenta "grotesca" o bien un acto político de verdadero atrevimiento.

En los archivos municipales he hallado descripciones de sucesos —en los que las mujeres del mercado despliegan su atrevimiento— que son equivalentes al de la historia de la "corbata de tripas del prefecto". Manuela Díaz de Salas, otra carnicera, fue la protagonista de un enfrentamiento sorprendente. Una mañana de octubre de 1953, cuando se hallaba como cada día en su puesto de carnicera, apareció nada menos que el teniente alcalde del Cusco. Según Manuela, él escogió tres buenos pedazos de carne, "y teniendo en cuenta la calidad de la carne se ofreció a pagar sobreprecio, en contra de mi oposición y manifestando que no había nada que temer porque era autoridad municipal". Manuela aceptó el precio inflado y más tarde fue acusada de especular con los precios de la carne. En el juzgado, acusó al caballero de haberla engañado y de no haber mantenido su palabra.[50] Ciertamente, enfrentar a una de las principales autoridades de

---

50. AHMC, legajo 157 (1953), 28 de octubre de 1953.

la ciudad de este modo no era una sabia estrategia: Manuela tuvo que pagar la multa.

Junto con la agresión física y verbal en contra de las autoridades y los guardias del mercado, las mestizas lucharon por su derecho al *respeto* mediante soberbias demandas escritas donde reclamaban una adecuada infraestructura para el mercado, más justos procedimientos comerciales y justicia política por parte de las autoridades. Inmediatamente después de la caída del presidente Leguía en 1930 y provocadas por su gradual alejamiento de su populismo original, un grupo de vendedoras del mercado hizo circular un volante dirigido al "Pueblo del Cusco" en el que se criticaban las políticas presidenciales y al mismo administrador del mercado. Fue un escrito que atrajo al generalizado populismo antileguiísta de entonces, que sin embargo rechazaba su supuesta incorrección. Decía: "no habrá poder humano que nos obligue a lesionar los intereses del Cusco, pagaremos las cuotas al consejo con el mayor gusto [...] ¡alerta vivanderas y vivanderos! ¡Que acabe ya la época de las explotaciones del funesto Leguía! ¡Unirse todos! ¡Viva la justicia! ¡Viva el Cusco!"

Protegidas por este preámbulo nada amenazador, las vendedoras prosiguieron con una denuncia en contra del administrador del mercado —un leguiísta— quien "nos trata sin ninguna consideración a nuestro sexo ni condición, gritándonos o hartándonos de improperios sin mayores motivos".[51] Treinta años después, las mestizas sindicalizadas encabezaron la transformación política general de la región. Siguieron jugando el papel de mujeres del pueblo e inclusive incorporaron la retórica clasista. En un comunicado de prensa emitido en 1961 por el comité de huelga del Sindicato de Mercados Unidos, las vendedoras se presentaron primero como "trabajadoras empobrecidas, comerciantes minoristas [...] que vivimos al día y en las peores condiciones". Utilizando el vocabulario de clase, procedieron luego a rechazar los cargos de especulación de precios que se les hacían, argumentando que los únicos especuladores eran los "grandes capitalistas, los grandes comerciantes, los grandes terratenientes y comerciantes".[52]

Tal como se mencionó, la creación del Sindicato de Mercados Unidos en 1944 formó parte del proceso de modernización política del Cusco. Desde ese entonces el Apra y el Partido Comunista habían competido por el liderazgo del sindicato, dada la importancia crucial del mercado de abastos para el éxito de las huelgas generales urbanas. Si las mestizas se unían al paro cerrando el local del mercado y formando piquetes a su alrededor, la posibilidad de éxito de los huelguistas aumentaba. En la tradición política oral ha quedado firmemente

---

51. AHMC, legajo 90 (1929-1930).

52. "Comunicado de prensa del Sindicato de Mercados Unidos", Cusco, 18 de febrero de 1961, archivo personal de Agustín Mamani y Lucrecia Carmandona de Mamani.

grabado un paro general que tuvo lugar en 1958, que los cusqueños de la clase trabajadora todavía consideran como uno de los momentos más gloriosos de la Federación de Trabajadores del Cusco. El paro, convocado en protesta por el alza del precio de la gasolina, fue de particular importancia para las mujeres del mercado porque el combustible formaba parte de los costos del transporte de cosechas y ganado desde el campo a los puestos de venta. Varios testigos del evento recuerdan el importante papel que las vendedoras mestizas jugaron en esa ocasión. Uno de los testigos narró:

> La brutalidad represora alcanzó su clímax en el Mercado Central, donde [el ejército] intentó silenciar a las vendedoras que estaban manifestándose. La policía entró en el mercado violentamente y las vendedoras reaccionaron repeliendo la agresión [...]. Algunos momentos más tarde la mujer capturó al general Daniel Vargas Dávila [...] seis vendedoras de mercado participaron en este secuestro; le agarraron por el cuello y le quitaron su chaqueta militar y su sombrero, en el que se orinaron (Aranda y Escalante 1978: 61).

Agustín Mamani, por entonces secretario general del Sindicato de Mercados Unidos y militante del Partido Comunista, recuerda que las mestizas fueron protagonistas del evento. En una conversación me dijo que los huelguistas se impusieron cuando se tomó de rehén al general Vargas Dávila (el jefe militar del Cusco) con la ayuda de varias vendedoras. Lo llevaron al Sindicato de Choferes, donde le obligaron a negociar y dar fin a la huelga.[53] Si bien Mamani no mencionó que las mujeres hayan orinado en el kepí del general, sí recordó que su participación contribuyó a la victoria de los trabajadores.

No debe sorprender que los historiadores oficiales del Cusco no tengan en cuenta la participación de las mestizas y solo narren el hecho de que el oficial del ejército "fue capturado por una furiosa multitud y conducido a la Plaza de Armas donde, de no ser por los increíbles poderes oratorios de Huamantica [el mayor de los líderes comunistas] el general hubiera sido linchado" (Tamayo Herrera 1992: 211). Menospreciar el papel decisivo de las mestizas no es algo que hicieron únicamente los historiadores conservadores. A mediados de siglo, los lideres de la oposición —mayormente izquierdistas— no tenían ninguna

---

53. Agustín Mamani y Lucrecia Carmandona de Mamani, comunicaciones personales. Agustín Mamani fue el secretario general del Sindicato de Mercados Unidos y secretario de organización de la Federación de Trabajadores del Cusco. El exitoso resultado del paro, que ya había causado heridos y un fallecido, se debió en gran medida a Mamani. Él tomó de rehén al general jefe de las tropas del Cusco y lo obligó a detener la represión en contra de las clases trabajadoras cusqueñas. Sobre otros aspectos de este paro, véase Sotomayor Pérez (1984).

claridad respecto a la identidad política de estas mujeres. De un lado las percibían como una fuerza importante de las "clases populares". De otro, los mismos dirigentes coincidían con la élite en la creencia de que las vendedoras del mercado podían subir los precios de la carne y los víveres y, por tanto, se hallaban en contra de los intereses del pueblo. El género de las vendedoras y su poco clara identidad de clase (no eran proletarias ni campesinas) impidió ver el obvio carácter político de su lucha y ayudó a concentrar las miradas en su inmoralidad escandalosa. Sea que las autoidentificadas mestizas enfrentasen a las autoridades de manera "atrevida" en las confrontaciones cara a cara, o sea que canalizasen sus demandas a través de sus sindicatos, las autoridades interpretaron sus actividades políticas como "escándalos" o como las acciones de mujeres impropias. Las mujeres aceptaron esta caracterización. Sin embargo, para ellas, el "escándalo" no connotaba inmoralidad; hacer un escándalo significaba emplear cualquier arma en sus enfrentamientos. Podía incluir el cierre del local del mercado o una manifestación masiva en la plaza de Armas, desde donde marchaban por todas las calles de la ciudad, voceando eslóganes desafiantes ante los edificios donde trabajaban las autoridades a las que se oponían. Podía incluir también actos escatológicos, como orinar en el kepí de un general o colgarle tripas al cuello de un prefecto. De hecho, estas acciones fueron escandalosas inversiones de las normas de moral dominantes —y armas políticas muy efectivas.

Para las mestizas, los "defectos morales" que se les atribuían, tal como el atrevimiento, expresaban la valentía para defender sus intereses en tanto miembros respetables de la clase trabajadora, en tanto mujeres del pueblo. Mediante su insolencia y un amplio repertorio de tácticas de negociación formal, modificaron la connotación del "escándalo" —de "inmoralidad" a "virtud cívica" (Longsdale 1989)— y transformaron sus identidades de "indecentes" a "respetadas". Enarbolando el atrevimiento como una virtud cívica, forjaron una contraimagen de las mestizas como *mujeres que se hacen respetar*, recreando así su identidad mestiza como "un lugar de enfrentamiento estratégico" (cf. Hall 1995) y redefiniendo la noción dominante de mestizaje.

Indecentes frente a respetadas
La lucha de las mestizas por sus familias

El poder político y la audacia de las vendedoras del mercado no contribuían a un ambiente de trabajo tranquilo. La diferenciación en el mercado y los divergentes intereses económicos entre las mestizas provocaban peleas a diario, "odios" y "envidias" entre los vendedores. Generalmente los vendedores y compradores vieron a las carniceras, "las vendedoras del más noble artículo de consumo",

como el grupo más problemático. Entre las vendedoras de carne, aquellas cuyos maridos se dedicaban a la compraventa de ganado eran ciertamente poderosas y mantenían en desventaja a aquellas carniceras solteras —o cuyas parejas no estaban en el mismo negocio— que tenían dificultades para adquirir el producto. En una ocasión, Pilar Huamán tuvo que dejar el camal sin haber comprado carne porque el matarife Mateo Alarcón se negaba a vendérsela. Cuando intentó comprar a otra mujer "que tenía más carne de la que podía vender", esta vendedora quiso cargarle un "exorbitante sobreprecio por su producto". Enfrentada a la imposibilidad de adquirir carne, Huamán denunció al beneficiador del ganado y a la vendedora de carne ante la municipalidad.[54]

Los pleitos entre las carniceras privilegiadas y las desafortunadas eran frecuentes y en algunas oportunidades —como en el caso antes mencionado— produjeron alianzas entre las autoridades municipales y las instituciones que representaban a las vendedoras menos poderosas del mercado. Con frecuencia el Sindicato de Mercados Unidos, el que en teoría representaba a todos los vendedores, se veía envuelto en conflictos internos como representante de las vendedoras más desfavorecidas.

En 1959, el Sindicato de Mercados Unidos, todavía liderado por Agustín Madani, y el Comité de Defensa del Sector de Carnes, dirigido por Luisa Inga Flower, presentaron un petitorio al concejo solicitando que "el precio de la carne en el camal y en el mercado fueran fijos". El petitorio dio lugar a una alianza entre las autoridades municipales y el sindicato por la que ambos estuvieron de acuerdo en que:

> [...] los precios de la carne para el consumo de la población son modificados arbitrariamente por los camaleros [...] quienes imponen precios prohibitivos a los vendedores del mercado [...]. Estos incrementos de precio se originan en el camal general [...]. Los camaleros monopolizan la carne, y se la dan toda a una sola persona, generalmente su mujer, hija o asociado, quien incrementa el precio a su antojo.[55]

Por su parte, los camaleros solicitaron al municipio permiso para que sus esposas e hijas continuaran vendiendo carne en el mercado. "Nosotros vendemos a través de nuestras esposas en el mercado central para ganar cinco centavos más", argumentaban.[56] Pero más importante que obtener un mayor ingreso era la in-

---

54. AHMC, legajo 167 (1957), 16 de diciembre de 1958.

55. "Carta del Sindicato de Mercados Unidos al alcalde", AHMC, legajo 170 (1959), 2 de febrero de 1960.

56. "Del presidente del Gremio de Carniceras al alcalde", AHMC, legajo 170 (1959), 25 de febrero de 1960.

fluencia política que obtenían las parejas de los carniceros. Controlar el negocio desde distintas posiciones (las mujeres como vendedoras al menudeo, los esposos como compradores mayoristas) ubicaba a estas parejas en una posición ventajosa para forzar a la municipalidad a negociar el precio de la carne. Las autoridades se reunían con el presidente de la Sociedad de Vendedores de Carne del Mercado y los camaleros, por lo menos tres veces al año, para discutir sobre el precio de la carne.

Estas poderosas parejas contradecían la imagen de los cholos que tenían los neoindianistas. Ellos habían elogiado a la chola solitaria y sacrificada, carente de protección patriarcal, ya sea porque su pareja la había abandonado o porque era un borracho que no trabajaba. Pero en 1940, cuando surgió el neoindianismo, dieciséis carniceras (de un total de veinticinco en el mercado central) estaban casadas o vivían con camaleros.[57] El deseo de los escritores neoindianistas por las cholas —o el hecho de que las mujeres estaban viviendo en "concubinato inmoral"— probablemente los cegaba frente a la evidencia de que las mujeres del mercado tenían parejas domésticas y no solo sexuales. Generalmente, cuando las vendedoras del mercado solicitaban una licencia para vender carne, justificaban su petición argumentando a partir del carácter conyugal de sus ingresos. Rudecinda Porres, por ejemplo, reveló que ella se ganaba la vida vendiendo "carne y lana del camal en compañía de mi esposo. Razón por la cual deseo alquilar un puesto para trabajar personalmente".[58] Solicitudes similares eran frecuentes y ciertamente no se restringían a las carniceras. El compañero de Raimunda Cusi era un vendedor mayorista de frutas, mientras ella misma era una vendedora minorista.[59] De cualquier modo, las mujeres carniceras, las fruteras y las "paperas" tenían sus parejas y a pesar de no estar oficialmente casadas, estas mujeres eran trabajadoras productivas. A diferencia de la gente decente, las parejas plebeyas exitosas operaban como unidades económicas y no solo como parejas conyugales. También a diferencia de las mujeres decentes que ganaban un ingreso tan solo cuando se veían en la necesidad a falta de "un buen patriarca", las mujeres plebeyas trabajaban con sus esposos para incrementar los ingresos familiares. Trabajar como pareja en diferentes nichos del mismo negocio era la base tanto de su habilidad para controlar el abastecimiento de alimentos en el mercado como de su influencia política.

En algunos casos, la misma estrategia era útil para organizar el liderazgo político. Lucrecia Carmandona, de 62 años, vendedora de yuca y papa, es la es-

57. AHMC, legajo 111 (1940).

58. AHMC, legajo 167 (1957), 26 de abril de 1958.

59. "Solicitud de las mujeres del mercado al alcalde", AHMC, legajo 119 (1942), 16 de setiembre de 1942.

posa del dirigente sindical Agustín Mamani. Llegó al Cusco procedente del pueblo cercano de Urubamba en los años 50, cuando el Partido Comunista estaba organizando importantes sindicatos urbanos y rurales. La Federación de Trabajadores del Cusco era propietaria de un local donde se reunían líderes políticos y futuros sindicalistas. Este era uno de los lugares favoritos de Lucrecia para vender fruta debido a que, mientras lo hacía, podía escuchar las discusiones políticas. "Decían que ellos trabajaban para los pobres y yo era pobre, no tenía nada, ni familia. Allí, en la Federación, conocí a mi marido, Agustín Madani, hijo de un indio de poncho y ojotas, viudo y peón de una hacienda de San Jerónimo". Agustín se convirtió en uno de los líderes sindicales más activos del Cusco y él y Lucrecia tuvieron diez hijos. "Todos porque yo quise, ninguno por accidente", recuerda Lucrecia con orgullo la forma en que ella controló su sexualidad durante sus años fértiles. "Yo no había tenido una familia y quería tener una muy grande", me dijo. Lucrecia, como su pareja, se convirtió en una importante líder sindical organizando a las mujeres vendedoras del mercado central. Ella misma se describió de esta manera:

> Yo soy mestiza luchadora, siempre he trabajado junto a mi marido para que a mis hijos no les falte nada. Me he enfrentado con todos para que no me faltaran el respeto [...] los he insultado y correteado cuchillo en mano, he querido aprender a hablar para defenderme y lo he hecho [...] yo no soy de la sociedad del Cusco, esos que nos desprecian, nos dicen "esas cholas", nos insultan; creen que somos ladronas y putas [...] yo solo soy trabajadora y he ayudado a mi marido toda la vida [...] si me he defendido e insultado, es por mis hijos, por eso mis hijos todos se han educado y ahora todos toditos son profesionales [...], pero mi lucha sigue porque todavía tengo nietos que hacer crecer [...].

En los años 70, cuando el general Juan Velasco Alvarado gobernó el Perú, fue elegida como la "madre revolucionaria" de la ciudad. A pesar de que —como ella admite— las damas la han insultado más de una vez llamándola "chola vulgar" e "indecente, india puta" a consecuencia de su carácter batallador, ella sabe que es precisamente este atributo el que la hizo acreedora de este reconocimiento de parte del gobierno militar que decretó la reforma agraria. Aunque —en consonancia con una estructuración de género del ámbito político— no fue reconocida como una política, se le confirió el honor en virtud de ser una "madre", ocasión que recuerda con orgullo. Cuando le pregunté cómo se sentía por esto, me dijo: "Mis luchas han sido políticas. Siempre he sido una organizadora. Pero la gente no necesita serlo para luchar por sus hijos o por sus familias y eso es lo que hacemos todas aquí en el mercado". Ser una madre mestiza es ser una luchadora política.



Lucrecia Carmandona, haciendo el saludo a los trabajadores que ella dirigía en el Sindicato de Mercados Unidos. Cuzco, inicios de los años setenta. Fotógrafo desconocido. Foto, cortesía de Lucrecia Carmandona.

Mujeres como Lucrecia Carmandona y otras audaces carniceras, verduleras y fruteras han producido una identidad que los sectores plebeyos del Cusco han elegido para sí mismos. Rechazando categóricamente la etiqueta de "cholas" —que está teñida de alusiones a una incontrolable sexualidad femenina—, han desarrollado su propia interpretación del comportamiento moral, que construyeron a partir del trabajo honrado y el atrevimiento para la protección de sus familias. Ellas describen su comportamiento como una búsqueda de respeto, lo que incluye el promover la educación formal de sus hijos. La poderosa mestiza, usualmente madre y esposa, que orgullosamente rechaza los códigos morales de la decencia femenina al trabajar y luchar en el mercado, es la figura con la cual los hombres y mujeres de las clases trabajadoras del Cusco se identifican hoy en día. En su autodescripción como una nueva mestiza (chicana), la escritora Gloria Anzaldúa declara: "En mí está la rebeldía encimita de la carne" (Anzaldúa 1987: 15). Las mujeres mestizas del Cusco parecen hacerle eco; al igual que Anzaldúa, se sitúan en una frontera que está atravesada por el género, la cultura y la clase. Desde esa frontera, armadas con su valentía y con una inmensa energía para enfrentar condiciones difíciles, las autoidentificadas mestizas del Cusco han invertido la imagen dominante de la mujer protegida y sexualmente virtuosa. Además, al despreciar la obsesión de la élite por el "comportamiento sexual

adecuado", las mestizas han producido un código moral alternativo que las hace irreconciliables con las imágenes dominantes que los hombres tienen acerca de las mujeres decentes. En el centro de su código moral está el respeto, que consiste en la urgencia de pelear y trabajar, contra todos los obstáculos, por el bienestar de su familia. Desde la óptica de género inscrita en la decencia, este comportamiento es inadecuado para las mujeres. Por lo tanto, a pesar de que el respeto dignifica a las mestizas ante sus propios ojos, mantiene la división concebida culturalmente entre la elite y los plebeyos. La preponderancia de la decencia sobre el respeto explica por qué, a pesar del éxito económico de algunas mujeres y hombres plebeyos, ellos continúan siendo despreciados por la élite cusqueña. Ilustrativo de este desprecio es el apodo que la élite le otorgó a una de las empresarias mestizas más exitosas, una vendedora de tomates. Se refieren a ella como la "reina del tomate" y en tonos indignados narran la historia (que no pude confirmar) de cómo esta mestiza habría comprado incluso una residencia colonial que perteneció a un arruinado aristócrata cusqueño.

Las mestizas como mujeres indígenas exitosas

Durante el periodo de mi trabajo de campo pasé muchas horas en el puesto del mercado de doña Lucrecia. Sentada sobre sacos de productos y ayudándola a pelar yucas, escuché sus historias sobre las incursiones de la policía en el mercado. Pero también me contó sobre su infancia y sobre cómo se había encontrado con Agustín Mamani. Lucrecia Carmadona fue una de las primeras personas que llamó mi atención sobre el significado que tenía el término "mestiza" en el léxico de identidad de las clases trabajadoras. "Soy una mujer indígena", dijo para mi sorpresa, puesto que yo pensaba que ser mestiza reemplazaba al ser indígena. "Mi madre era también una vendedora del mercado. Mis tíos la llamaban 'chola placera'", continuó explicándome.

El padre de Lucrecia fue un fabricante de sombreros relativamente próspero y dueño de propiedades rurales en el cercano pueblo de Urubamba. "Mis tías se consideraban damas y mi padre un caballero. Por eso nunca se casó con mi madre, ella era solo una chola, una india para ellos. Pero él la quería mucho, eso es lo que mi madre solía decirme. Pero sus hermanas nunca le dejaron casarse con ella". Por tanto, el señor Carmandona nunca se casó con la madre de Lucrecia. Para esconder la vergüenza que la relación con una chola mestiza podía representar para su familia, las hermanas Carmandona llevaron a Lucrecia a Urubamba, donde ellas administraban la propiedad del sombrerero. Ahí criaron a Lucrecia como una sirvienta. "Me hicieron una sirvienta por el crimen de mi padre de haberse enamorado de una chola placera como ellas llamaban a mi

madre, mi crimen era ser la hija de la placera". Como sirvienta, caminaba descalza o "con sandalias de goma. Mis manos y mi cara siempre estaban sucias, pero me mandaron a la escuela [...] quizás porque mi padre les obligó [...] no me crié como una mestiza porque mis tías no eran mestizas, se las daban de damas y por eso no me dejaban ver a mi madre y me criaron como una sirvienta india. Me hice mestiza yo sola".

Cuando todavía era una niña, sus tías la enviaban a un mercado semanal en Calca para vender canastas llenas de productos de las cosechas de sus parientes. Poco a poco, a medida que aprendía a vender, me dijo Lucrecia, ella se convirtió en mestiza. Sacó una licencia para poder vender en las calles de los alrededores del mercado de Calca. Para proteger su cabeza y rostro del sol usaba un sombrero blanco que compró en "el mercado de Calca, lo usaba solo cuando vendía [...] en la casa de mis tías no me hubieran dejado llevarlo". Compró también un mandil para no ensuciarse, puesto que los productos que vendía tenían incrustada la tierra de las chacras. Su sombrero y su mandil fueron los primeros signos de su identidad mestiza. Cuando Lucrecia cumplió quince años se escapó de la casa de sus parientes y se fue a la ciudad del Cusco. Ahí compró una canasta y unos cuantos plátanos y empezó como vendedora "caminando por las calles".

Los cusqueños en general consideran el atuendo como una característica definitoria de la identidad de la mestiza, en tanto que la distingue de la "mujer india".[60] Uriel García definió a la trabajadora mestiza como "la campesina que está en la ciudad y cambia su vestido de campesina por uno de cocinera, sirviente, artesana o vendedora del mercado" (1949: 139). Comparando el proceso de cambio de ropas con una metamorfosis natural, pensaba que las faldas eran la "crisálida de la mujer india que se transforma en mestiza" (1949: 139). Lucrecia enfatizó también el simbolismo de sus ropas en tanto identificadoras de su identidad como mestiza. Sin embargo, lo que simboliza la vestimenta es diferente en cada caso. Los neoindianistas imaginaban la sexualidad mestiza como un rasgo racial que se había transformado desde la frigidez xenófoba característica de la mujer india a la pasión erótica que hacía a las mestizas proclives a aceptar

60. AHMC. En 1950 un estudiante de la universidad del Cusco escribió: "Las mujeres mestizas se visten con faldas plisadas y chaquetas adornadas con bordados. Usar largos y pesados chales que cubren su pecho. Llevan tiesos sombreros de paja, zapatos tipo bota […] las mujeres indias visten faldas tejidas a mano y tan solo llevan pequeños chales o *llicllas* que cubren la espalda. Sus sombreros son monteras que indican la región a la que pertenecen. Muchas mujeres indias, especialmente en la ciudad, están empezando a usar una especie de baratas telas de algodón y sombreros de fieltro" (Escobar Moscoso 1950: 8). El historiador José Tamayo, siguiendo las normas culturales del Cusco, dice en su último libro: "Las mujeres de Qosqo que usan faldas castellanas, sombrero blanco, chal y que trabajan en el mercado eran llamadas, o son llamadas, mestizas" (1992: 815).

los requerimientos de los varones no-indios. Desde esta perspectiva, las ropas eran símbolos externos de comportamientos sexuales específicos y cambiar el atuendo de india a uno propio de las mestizas iba de la mano de la adquisición de una sexualidad diferente. Significaba pasar (sexualmente) de un grupo racial/cultural a otro, e implicaba desechar aquellos comportamientos culturales considerados inferiores. En cambio, desde la perspectiva de las mestizas —como ilustra el relato de Lucrecia—, ser india o mestiza no tiene nada que ver con las diferencias sexuales raciales/culturales sino con una condición social. El hecho de cambiar de vestimenta en el caso de Lucrecia (de ser una india sirvienta a ser una mestiza) significó pasar de una condición social a otra, pero esto no implicaba cortar lazos con la comunidad indígena regional sino acrecentar, o quizás inclusive establecer por primera vez, sus propios lazos con ella. Para ilustrar esto, permítaseme citar a Lucrecia Carmandona una vez más: "Cuando era sirvienta había oído hablar del Qoyllur Rit'i, pero nunca pude ir. Era demasiado caro para mí", recordaba ella. Qoyllur Rit'i es un peregrinaje y una ocasión en la que todos los así llamado indígenas cusqueños rinden un homenaje ritual a uno de los lugares sagrados de la región. Si bien la presencia de turistas y antropólogos es creciente en Qoyllur Rit'i, los cusqueños no-indígenas no participan (o lo hacen solo como observadores), puesto que la festividad es emblemática de la cultura indígena. Lucrecia participó en el peregrinaje una vez que se convirtió en una vendedora mestiza del mercado que podía costear el gasto de asistir al ritual andino. Tal como me dijo: "Fui algunas veces cuando mis hijos estaban creciendo, cuando vendía en este puesto".

Además de por su vestido distintivo, las mestizas sobresalen entre las clases trabajadoras indígenas porque tienen ingresos relativamente altos. Son alfabetas y hablan castellano, pero también comparten el legado indígena de los Andes. Si bien en tanto etnocategorías "india" y "mestiza" connotan ciertas diferencias culturales (fundamentalmente la educación alcanzada y los modales urbanos), esto no implica el tipo de hibridez evolutiva sugerida por la noción dominante de mestizaje. Estas categorías tampoco denotan la existencia de fronteras culturales que separan a indios de mestizos. Más bien, esta identidad mestiza alternativa y la noción de mestizaje en la que está incrustada sugieren que las diferencias existentes entre indios y mestizos (indígenas) definen una jerarquía relativa inscrita en relaciones de poder definidas histórica y culturalmente. Las mestizas tienen autoridad frente a los indios porque, a diferencia de estos últimos, ellas tienen un ingreso decoroso, no son sirvientas y han adquirido habilidades culturales para sobrevivir en la ciudad. Y, lo más importante, con estos logros ellas han "perdido el miedo", lo que implica que han aprendido a defenderse por sí mismas. Ubicadas en los márgenes de un racismo hegemónico estructurado según el género, las mestizas representan una femineidad alternativa que da forma a la

construcción de las jerarquías e identidades de las clases trabajadoras. Si bien esta manera alternativa de ser mujer —en términos culturales y de clase— continúa ocupando una posición subordinada, afecta a los niveles subjetivos y a las autorrepresentaciones y, por tanto, influye en las prácticas micropolíticas de la vida diaria que pueden llegar a ser fuentes de poder o de inversiones del mismo (cf. De Lauretis 1987: 25).

A diferencia de Esperanza Hernández, una vendedora de mercado mexicana que le contó a Ruth Behar (1993) que el sufrimiento la había redimido, Lucrecia Carmandona (y muchas otras vendedoras con quienes trabé amistad) me habló de su rebeldía tozuda y vibrante frente al sufrimiento, y del sentimiento que tiene de haberlo derrotado permanentemente con el fin de alcanzar el respeto. "Sufrir es para indios", me dijo una vez Lucrecia; "yo nunca lo acepté, siempre lo rechacé". Esta autopercepción de que las mestizas son diferentes de las indias no es racial sino que se acerca más bien a una comprensión conceptual de la etnicidad como un conjunto de atributos culturales que puede ser adquirido o perdido y que se distingue fluidamente entre los individuos, antes que rígidamente entre los grupos. El rasgo fundamental de la etnicidad, tal y como es representada por las mestizas cusqueñas, es su inherente relatividad. Las mestizas son mujeres indígenas de alto rango frente a otras personas que ellas consideran indios. Ubicadas en el borde de la hegemonía racista, las mestizas desafían de hecho ciertos aspectos de esta mientras que refuerzan otros, inclusive recurriendo para ello a la violencia. Por eso mismo ellas son nuevos sujetos con capacidad de acción política que, sin embargo, arrastran vestigios de los discursos contra los cuales lucharon. Será esto lo que trataré de ilustrar en la siguiente sección.

La etnicidad indígena sin fronteras y su estructura jerárquica

Al concentrarse en las mestizas y, en particular, en su vestimenta, las clases trabajadoras han construido una taxonomía estructurada según el género, en la cual las identidades masculinas subordinadas están menos explícitamente marcadas y los hombres plebeyos —llamados también *weratakas* por las élites "debido a su vestimenta grasosa"— son más fácilmente llamados *caballeros* por la gente del mercado. Al escudriñar las diferencias en la calidad de las telas, el tipo de camisa, la forma de portar el mantón, el material del sombrero y su aseo personal, los cusqueños indígenas "califican" a las mujeres en un *continuum* étnico en el cual las "indias" y las *casi damas* (como la exitosa vendedora de tomates) ocupan los extremos inferior y superior, respectivamente.

Además de su vestido, el "producto que venden" sirve de ayuda a las vendedoras en su mutua clasificación. Las compradoras y vendedoras indígenas

son clasificadas como *indias* o *mujercitas*, *mestizas simples*, *buenas mestizas*, *casi damas* y (ocasionalmente) *damas*. Esta escala permite la interpretación relativa de las interacciones.[61] Por ejemplo, Teófila es una frutera que identifica a su madre como una mestiza simple mientras se identifica a sí misma como una casi dama. Desde tal posición y empleando la comida como otra señal de identidad social, ella explica: "Las 'mujercitas' nunca comen pollo; compran menudo [tripas, bofe, cabeza de cordero] para sus fiestas; compran papas por montoncitos cuando se les acaba su propia cosecha en febrero más o menos; no compran nada más en el mercado. Las mestizas compran carne de segunda o tercera, maíz, trigo, chuño, papa, cebollas. Las *damas* compran pollo, carne de primera, papas y fruta del valle. Los 'gringos' [una categoría étnica introducida después de la reforma agraria y que incluye a todos los trabajadores foráneos de las instituciones de desarrollo] compran fruta de la costa, pollo. Los gringos son los que piden verduras".[62]

La peculiaridad de esta clasificación (que no es evidente en la cita anterior, aunque se deriva de la relatividad inherente de la taxonomía étnica alternativa) radica en que los cusqueños indígenas no tienen una identidad individual fija, sino identidades que son relativas respecto a otras y contingentes al status de las personas envueltas en la interacción. Esta concepción no es en ningún modo reciente. Durante las primeras décadas del siglo XX, por ejemplo, Polonia Arnao, una mujer procedente del cercano pueblo de Yucay, insultó a su hermano llamándolo "indio hereje ladrón de la casa de tu padre", luego de una disputa doméstica por la herencia paterna. Al mismo tiempo, ella se identificó como mestiza. La misma Polonia, en el periodo más álgido de su proceso judicial en los juzgados del Cusco, se llamó india a sí misma, probablemente para aprovechar las ventajas otorgadas por la ley a los peruanos "semicivilizados", pero también porque los jueces estarían predispuestos a clasificarla como tal.[63]

---

61. De acuerdo a una monografía de los años 50, los compradores varones son clasificados como "caballeros decentes, cholos e indios. Los primeros actúan con superioridad respecto al vendedor: no regatean sino que se quejan. El cholo es el igual del vendedor: maldice si no llegan a un acuerdo. Finalmente el indio es el peor tratado: sufre el abuso de los vendedores, incluso si ellos mismos son indios" (Escobar, 1950: 5).

62. Teófila clasifica a los intermediarios mayoristas como indios, "puneños" (o "arequipeños"), "caballeros" y "señoras". Los primeros venden productos animales (tripas y cabezas de oveja), verduras, yerbas frescas y coca, y son campesinos de las comunidades cercanas; los medianos comerciantes de Puno y Arequipa —los ubica más alto en su jerarquía— venden "fruta en costales". Los "caballeros" usan sombrero y casacas de cuero" y venden "buena carne de res". Las "señoras" —como Dionisia— venden tomates, papas y otros vegetales.

63. ADC, OZ, legajo 209 (1934).

El anterior es otro ejemplo de la inadecuada versión intelectual, que parte de rígidas taxonomías evolutivas, sobre el "*passage* cultural" de indias a mestizas. La cualidad inherentemente relativa de la etnicidad indígena cusqueña cuestiona las taxonomías raciales/culturales evolutivas y elimina la noción de identidades fijas, a la vez que mantiene la clasificación léxica. Tal como en el caso de Polonia, no es raro que los cusqueños indígenas se autoidentifiquen como indios o como mestizos dependiendo de las relaciones involucradas en una situación social particular. De manera similar, las acciones simbólicas pueden alterar las identidades en una sola interacción. Por ejemplo, cuando la policía municipal quiso ofender a las mujeres del mercado, los oficiales les quitaron sus sombreros o mantones, elementos que las identifican como mestizas. Al requisarles estos "marcadores", los policías mostraban que tenían el poder de reclasificarlas como mujeres indias.[64]

La dinámica relativa de la etnicidad funciona a pesar de la apariencia de sólidas identidades unívocas implicadas en las taxonomías y junto a ella. Esto se vincula con la observación analítica de Jean y John Comaroff, quienes proponen que "mucha gente vive en mundos en los cuales muchos signos y con frecuencia los que son más importantes, *lucen* como si fueran eternamente fijos, aunque los mismos signos se hallan en constante flujo y sujetos a revisión" (1991: 17, énfasis mío). Además de las complejidades, las identidades relativas reconocidas en el *continuum* cambian constantemente, puesto que las categorías de identidad aparecen y desaparecen. La categoría "mujer india del mercado" o "mujer india urbana" que la gente identificaba en los años 40 y 50, ha devenido en los 90 en la "mestiza campesina". La *buena mestiza* es otra categoría étnica en extinción.[65] Hasta mediados de los años 60, este término incluía a las poderosas mujeres de la clase trabajadora, actualmente clasificadas en el mercado como *señoras*. Estas son hoy en día intermediarias mayoristas y propietarias de camiones, las mismas que subordinan a las vendedoras minoristas a través de relaciones de crédito. En el mercado central del Cusco, la categoría *señora* podría ser subdividida entre *señora de verdad*, *señoras* y *señoras simples*. Las señoras son consideradas tales porque usan "la ropa de las damas" y "porque han ido al colegio". Son relativamente ricas y educadas pero, no obstante, no son consideradas damas por que trabajan en el mercado, donde se considera que el *trato* es grosero.

64. AHMC, legajo 167 (1957), 2 de noviembre de 1957.

65. La imagen más popular de una "buena mestiza" la retrata luciendo una fina manta sostenida por un prendedor (*tupu*) de plata, con aretes de oro y botas altas de cuero. Sin embargo, Lucrecia es considerada una "buena mestiza", aunque no viste de ese modo. Ha ganado el título debido a su excelente reputación como política.

El trato como proximidad social peligrosa La discriminación y el respeto

Existe un dicho popular (que podría datar inclusive de tiempos coloniales) que reza "dime con quién andas y te diré quién eres". Este dicho describe adecuadamente lo que es el trato, el patrón de interacción en el mercado y en otros escenarios cusqueños. Muy de cerca asociado con el trabajo de la persona, el trato es un marcador sutil de las identidades individuales que implica una clasificación de las ocupaciones en una escala de prestigio —que puede ser un residuo cultural modificado de los tiempos coloniales, cuando ciertas tareas manuales eran consideradas deshonrosas. Compartidas por la élite y las clases trabajadoras del Cusco, las normas del trato pueden señalar las fronteras de clase definidas culturalmente entre los cusqueños decentes e indecentes y pueden impedir que personas de la clase trabajadora que tienen éxito económico sean incluidas en la élite —aun cuando tengan dinero suficiente para comprar las antiguas casas aristocráticas, como en el caso de la despreciada "reina del tomate". Ella es la más exitosa vendedora del mercado, pero no es la única. Como ella, muchas placeras relativamente ricas han visto su ascenso social limitado a consecuencia de su interacción con los sectores "indecentes" del Cusco. Dionisia, a quien conocí también en el mercado, representa uno de estos casos. Ella tiene 59 años, está casada y completó la secundaria a los 19 años. Su madre fue una *buena mestiza* que vendía verduras. Dionisia heredó de su madre el trabajo de verdulera, su puesto en el mercado y su clientela. Ella y su marido expandieron el negocio de su madre y llegaron a ser intermediarios y dueños de un camión. Dionisia cree que es "más que una mestiza" y que es una "señora de verdad" o "casi dama" y sin embargo dice también que no es una "dama de verdad porque trato con mestizas y otra gente del mercado". Si bien otra gente del mercado puede considerarla relativamente una dama, ni ella ni la élite se aventurarían a hacer lo mismo.

Las creencias sobre el trato como significante y marcador del status y de las identidades sociales contribuyen a la hegemonía de las categorías cusqueñas de la diferencia, exclusión y discriminación y, por tanto, ponen un límite al desafío a la decencia que significa el respeto. Así como el trato limita su ascenso social, al controlarlo las mestizas pueden impedir su descenso y defender su mejor posición social en el mercado. Dado que el trato califica a la gente a quienes las mestizas compran y venden, es con objeto de preservar su posición social —esto es, su respeto— que las mestizas escogen su clientela, desplegando frecuentemente, al hacerlo, un comportamiento abiertamente discriminatorio. En una ocasión una mujer acusó a una carnicera de no querer venderle un pedazo de carne con el argumento: "Esa carne no es para mujercitas como tú". Cuando la supuesta *mujercita* se quejó al guardia municipal y fue con él al puesto

de carne, la vendedora siguió negándose a vender "con el pretexto de que no tenía cambio".[66] El comportamiento aparentemente irracional de esta mujer —y de muchas otras carniceras que escogen su clientela en perjuicio de su ganancia económica— está moldeado por las reglas del trato. Quién vende los víveres y quién los compra indica con quién trata la vendedora, revelando así su propio status, lo cual, evidentemente, deja en segundo plano la cuestión de las ganancias económicas involucradas en la transacción. En consecuencia, las negociaciones de precios y las resultantes peleas del mercado, más que emplear una lógica de la ganancia, están coloreadas por consideraciones acerca de la posición social de las partes involucradas en la relación. Todo esto forma parte del trato y es parte integral, además, de la lucha de las mujeres del mercado por el respeto.

La conducta interpersonal resultante del "trato" es matizada de tal manera que implica una opinión sobre dónde está ubicada una persona y sus interlocutores en la escala regional local. En conformidad con la fluidez de las identidades del mercado, el trato entre las mismas personas no es fijo y puede cambiar de "irrespetuoso" a "respetuoso", dependiendo de las circunstancias. Demandar respeto significa demandar el trato que corresponde al lugar de uno en la escala étnico-social. De manera inversa, "faltarle el respeto a alguien" significa disminuir su posición social, mermando, de este modo, el status étnico de esa persona. El trato irrespetuoso consiste en un lenguaje verbal y corporal que ubica al interlocutor "más abajo". Comunicarse con una persona en quechua en vez de castellano en situaciones públicas; darle a alguien un plato de comida que no tiene una presa de carne; sentarse; usar un sombrero mientras se trata con una persona o imponer un precio sin negociarlo, o bien son modales irrespetuosos con los superiores, o bien aquellos apropiados que la gente de baja extracción social se merece. Es en esta intimidad de las relaciones cotidianas (en las calles o mercados) donde se toman las decisiones acerca de quién es superior o inferior en la relación. Una vez que el status de una persona es acordado como relativamente inferior, la persona no puede demandar respeto, pero puede quejarse de maltrato. Dependiendo de a quién se le infringe y de las circunstancias en las que ocurre, el maltrato puede ser percibido como abusivo.

José, un cargador quechua analfabeto y monolingüe del mercado, recordaba el comportamiento abusivo de un "caballero hacendado" que le acusó de ser un ladrón. Para recuperar lo que José supuestamente le había robado, el hacendado le golpeó tan duramente que le hizo perder la conciencia. José recuerda que antes de desmayarse escuchó a la vendedora del mercado decir "Miren a ese caballero abusando del *hombrecito* [o indio]". Como muestra este ejemplo, el abuso

66. AHMC, legajo 167 (1957), 19 de setiembre de 1958.

es evaluado dentro de una escala de poder, que en ocasiones como ésta, se construye sobre las supuestas diferencias de masculinidad.[67]

Las reprimendas, sin embargo, no siempre se consideran como abusos. A veces ni siquiera son consideradas como maltrato, sino simplemente como el trato que merece una persona dependiendo de su comportamiento, visto a través de los lentes de su status étnico. En una ocasión fui testigo de cómo una verdulera insultó a un cargador en el mercado. Ella le dijo: "Cuchi indio ocioso, *apaway caran* deberías haber llevado la canasta que te dije, era tu obligación hacerlo". Cuando le pregunté a los otros testigos —la mayoría vendedoras— acerca de la conducta de su colega, ellas me dijeron que puesto que el cargador se había negado a trabajar para la vendedora y a llevar su canasta al hotel, la mujer tenía derecho a maltratarlo. "Esa señora es buena. Cuando hacen lo que ordena hasta le da almuerzo a los cargadores"; dijeron algunas mujeres. Ellas pensaban que el cargador estaba recibiendo el trato que merecía su "insolencia" de indio. Para dejar clara la insubordinación del socialmente inferior y reivindicar el daño a su status superior, la reprimenda de la vendedora fue en quechua y estuvo acompañada de una designación étnica insultante.

En el mercado —y en lugares socialmente equivalentes— los cusqueños de la clase trabajadora utilizan acusaciones de insolencia para demandar respeto de los socialmente inferiores, usualmente identificados, si bien de manera contingente, como indios. Así, si bien demandar respeto es un arma que emplean las mujeres del mercado en sus enfrentamientos con las autoridades municipales, también es algo que forma parte integral de las prácticas discriminatorias de las mestizas. No obstante estar construidos a partir de códigos de moral diferentes, el respeto y la decencia son discursos que se sostienen mutuamente. Ambos comparten creencias sobre la legitimidad de las jerarquías que provienen de la urbanidad y la educación. Mediante esta convicción coincidente se filtra el racismo dominante que colorea las taxonomías étnicas de las mestizas y las prácticas discriminatorias. Las mestizas esperan de los cargadores y ambulantes callejeros un comportamiento tan servil como el que las élites esperan de ellas.

Dada esta dinámica, no sorprende que las interacciones en el mercado terminen en conflictos. Toda interacción es un lugar potencial de insolencia, de un intento de subvertir el orden inmediatamente superior. Una pelea incesante

67. Sin embargo, las mujeres mestizas también pueden ser consideradas abusivas con los "hombrecitos". En una ocasión, cuando a una mujer se le cayó el monedero frente a un puesto de carne, un cargador que se encontraba por allí lo recogió con la intención de quedárselo. Desafortunadamente para él, una carnicera también lo había visto. Salió disparada de detrás de su mesa y se lo quitó, cuando él ya estaba abriéndolo. Las vendedoras que se encontraban alrededor pensaron que se trataba de un abuso por parte de esta mujer.

entre superiores (sean caballeros, damas o mestizas) e inferiores (sean mestizas o indios) ha producido una dinámica social de permanente tensión entre las volátiles identidades, inherentemente relativas, y la taxonomía fija que, a pesar del conflicto, sigue predominando tanto entre las élites como entre las clases trabajadoras. La gente de fuera del mercado comenta que las mestizas están en la actualidad "más alzadas que nunca". Las vendedoras mestizas dicen acerca de los cargadores que "cada día son más vivos" y que ya no trabajan como antes.

Conclusiones

En el primer capítulo expliqué en qué sentido las versiones de la élite cusqueña sobre la definición científica de raza escondieron el fenotipo externo y recurrieron a una versión de clase acerca de la moralidad cultural innata, con el objetivo de establecer las diferencias raciales. Desde esta perspectiva, si bien los mestizos cusqueños podían compartir el fenotipo con la gente decente y con los indios, su condición de mestizos se asentaba en que no eran ni tan educados como los primeros ni tan miserables como los segundos. Las dos imágenes de mestizaje que las élites cusqueñas crearon fueron las del gamonal y la mestiza. El elemento definidor de ambas figuras fue una inmoralidad que bordeaba la delincuencia y que fue definida por los académicos como formando parte integral de la raza. Sin embargo, mientras el gamonal era detestado tanto por las élites como por la plebe, las mujeres mestizas del mercado, las placeras, llegaron a ser personas estimadas dentro de las clases trabajadoras.

Para los cusqueños plebeyos los "defectos morales" que las élites atribuyeron a las mestizas, como el atrevimiento, son expresiones de la valentía con la que las vendedoras del mercado defienden sus derechos en tanto parte de la clase trabajadora, como mujeres del pueblo. Rechazando categóricamente la etiqueta de "cholas", que teñía su identidad con alusiones a una supuesta sexualidad femenina incontrolable, desarrollaron sus propias interpretaciones de la conducta moral y forjaron una contraimagen de ellas mismas como *mujeres respetables*, mujeres que buscan el respeto. Construyeron el respeto a partir de valores como el trabajo honesto y el atrevimiento para proteger sus familias y promover la educación formal de sus hijos e hijas. A través de la figura de la mestiza y de su lucha por el respeto, los cusqueños de la clase trabajadora han redefinido las nociones de la élite —indigenista y neoindianista— sobre el mestizaje, las cuales enfatizaban la mezcla racial/cultural. Los sectores populares rechazan abiertamente esta construcción y, en cambio, afirman el respeto (alcanzado mediante el trabajo duro y la educación) como el sustento de su taxonomía alternativa, en la que las mestizas son mujeres indígenas de alto rango.

A pesar de su relativo éxito económico, las mestizas todavía son rechazadas por la élite del Cusco. Sus tratos con camioneros y mayoristas, junto a sus valientes e incesantes enfrentamientos con las autoridades, contribuyen a forjar una imagen que se opone a las reglas de la decencia patriarcal. Por tanto, si bien representan los logros de las clases trabajadoras, las mujeres del mercado también ocupan el particular espacio social donde el género influye en la elaboración de las identidades de los cusqueños y limita la cualidad volátil de las identidades indígenas que están presentes en las interacciones cotidianas. El género ubica a las mestizas detrás de sus parejas en su búsqueda del ascenso en la escala social regional, puesto que están más lejos de convertirse en damas que sus maridos en caballeros.

El análisis de la creencia teñida de consideraciones de género que limitaba el ascenso sociocultural de las mestizas exitosas (impidiendo, así, su asimilación en una identidad regional mestiza homogénea) me permitió darme cuenta de que cuando los cusqueños indígenas emplean las etnocategorías de indio y mestizo, antes que reflejar diferencias culturales, señalan condiciones sociales. Desde esta perspectiva, las mestizas cusqueñas son exitosas mujeres indígenas, equivalentes a las mujeres aymaras de La Paz, quienes triunfan en la ciudad y el campo (Gill 1993). Ellas borran la dicotomía rural-urbana dominante que confinó la cultura indígena al campo y que implicaba, de este modo, el que la migración a la ciudad significase la desindianización, o el rechazo de las maneras indígenas. La cancelación de esta dicotomía hace posible la cultura indígena urbana y redefine el significado del cambio de vestimenta que lleva a una mujer de india a mestiza. El cambio de vestimenta forma parte de la desindianización, pero este proceso se limita a señalar un cambio en las condiciones sociales y no sugiere un "*passage* cultural" o el rechazo de las maneras indígenas. Las diferencias en el vestido entre las mujeres indias y mestizas, sean llamativas o sutiles, expresan diferencias de poder, generalmente acompañadas de diferencias económicas, siempre presentes entre los sectores indígenas. La "desindianización" elocuentemente ilustrada en el cambio de vestimenta, no es una cuestión de ocultamiento de la cultura indígena sino —tal como muestra el comportamiento de las mestizas— de adquisición de las marcas del respeto.

Si bien esta redefinición de las categorías sociales elimina cualquier posible dicotomía fija entre indio y mestizo y representa una estrategia social que refuerza el poder de los estratos sociales no-dominantes, la desindianización posee un dinamismo discordante. El respeto —central en la desindianización— requiere de un patrón de comportamiento que, a través del trato, reconoce a superiores e inferiores en una relación. Si bien la superioridad y la inferioridad son definidas en términos contextuales y decididas en relaciones cara a cara, una vez que las partes llegan a una decisión acerca de quién es quién en la interacción, la deindianización permite las prácticas discriminatorias en las clases trabajadoras indígenas.

Así, las propias mestizas viven en el centro del racismo cusqueño. El respeto significa cumplir las jerarquías sociales que las mujeres y hombres del mercado reconocen y, si bien ellos siguen los códigos morales alternativos de las clases trabajadoras, las jerarquías que estos implican no rompen con el *statu quo*. Los siguientes dos capítulos se detienen en esto con más detalle.

V

Cusqueñismo, respeto y discriminación: las mayordomías de La Almudena

Mikhail Bakhtin (1984: 229) observó que a través de la historia de los festivales del Corpus Christi en Francia y en España, "el cuerpo grotesco prevalece en el aspecto de mercado popular de la celebración y crea su atmósfera específica". Lo mismo podemos decir de la conmemoración anual del Corpus Christi en el Cusco, en la que el mercado define la atmósfera del festival, en tanto las "insolentes" mestizas placeras presiden la plaza de Armas entre las multitudes que la ocupan, subvirtiendo el simbolismo de este lugar como un icono de la decencia de la élite.

En la jornada central del Corpus Christi (una celebración que dura varios días)[1] se lleva a cabo una procesión en la que se hace expresamente visible el orden social de la ciudad. El Santísimo (el cuerpo de Cristo) que porta el arzobispo va a la cabeza de una procesión en la que participan también, en un estricto orden jerárquico, los militares, las autoridades de la ciudad y las congregaciones religiosas. A continuación desfilan las imágenes de los santos patrones, escoltadas por las mestizas del mercado, cuya presencia domina claramente en los pequeños desfiles en honor a los santos específicos.[2] Esta localización privilegiada en el ritual les viene garantizada por su condición de *mayordomas*, patrocinadoras de las *mayordomías*, instituciones religiosas encargadas de una serie de actividades

1. David Cahill (1996: 70) presenta un buen sumario del programa del festival contemporáneo: "El Corpus Christi cuzqueño […] involucra a catorce santos patronos, que son llevados a la catedral, donde permanecen ocho días. Los santos comienzan su bajada el 25 de mayo y hacen la entrada en la catedral el 4 de junio. El Corpus Christi comienza el 5 de junio, con la octava del Corpus que va del 6 al 12 de junio y la salida el 13 de junio".

2. Son normalmente quince las imágenes de santos que participan, cada una correspondiente a una parroquia local. Ver Huayhuaca (1988) para una lista completa y una descripción de las imágenes que participan y de las parroquias a las que pertenecen.

que culminan en la semana de festejos del Corpus Christi y que requieren del dinero y la dedicación de las mayordomas a lo largo de todo el año. Las mayordomas plebeyas son las responsables directas de la magnificencia de la procesión del Corpus Christi que es, por su parte, uno de los escenarios centrales del cusqueñismo contemporáneo que aparece, además, como una atracción principal en todos los magazines turísticos. Una vez que la procesión ha finalizado, las jerarquías sociales se mezclan y confunden en los restaurantes y los quioscos que proliferan para la ocasión, en los que todos disfrutan comprando la mejor selección de frutas del valle y comiendo *chiri uchu* (literalmente "pimientos fríos"), el plato central de la fiesta que consiste en una combinación picante de tortilla con huevos de pescado, pollo asado, ternera, papas y queso. Aparentemente indiferentes a las jerarquías sociales, los cusqueños se confunden también en la catedral, en la cual las "damas" y los "caballeros" visitan a las imágenes de los santos que los mayordomos de menor categoría han trasladado hasta allí.[3] De cualquier modo, tan pronto como la celebración principal de la mayordomía comienza, esta aparente indiferencia desaparece por completo. La mayordomía cusqueña es, para decirlo brevemente, un ritual a través del cual hombres y mujeres unidos por lazos de parentesco (esposos, hermanos o padres e hijos) patrocinan la celebración de una fiesta en honor a un santo patrón, una cruz o una imagen. El evento central son los banquetes rituales que tienen lugar en el atrio de la catedral del Cusco durante la festividad del Corpus Christi. La vista, el olor y los ruidos de estos banquetes merecen el profundo desprecio de la élite. En una ocasión, cuando estaba caminando en el atrio de la catedral, en medio de los banquetes, junto a una conocida mía perteneciente a la élite social cusqueña, ella me comentó resueltamente: "me dan náusea". A pesar de todo, los miembros de la élite toleran las mayordomías y sus banquetes, una actitud que ellos mismos atribuyen a su sentimiento cusqueñista y a la veneración que profesan por la cultura cusqueña, especialmente si se deriva de lo que definen como la tradición inca.

La celebración cusqueña del Corpus Christi hunde sus raíces en la etapa colonial. De acuerdo a un historiador cusqueño, "El Corpus Christi cuzqueño del siglo XVI fue un transplante directo del Corpus sevillano, desde que la mayor parte de los conquistadores que vivían en Cuzco eran de origen andaluz, mayoritariamente sevillanos" (Aparicio Vega 1970: 43). Los cronistas coloniales

3. Los intelectuales de la élite reconocen que el Corpus Christi es un festival compartido por todos los cusqueños. Uriel García, por ejemplo, escribió: "Terratenientes de la nobleza junto a humildes campesinos, vanidosos burócratas apretujados entre artesanos mestizos, señoras joyantes de copete y sederías, a la vera de mujeres indias no menos engalanadas con sus mejores trajes policromos espectan o siguen el paso de las imágenes" (1949: 138).



Buenas mestizas usando su traje festivo durante la celebración de la mayordomía del Corpus Christi, Cuzco, ca. 1992. Sus sombreros de paja, chales de lana, blusas bordadas y zapatos (en vez de los «llanques» o sandalias de caucho) las distinguen de las mujeres del mercado.



Mestizas y sus familias durante el banquete de la mayordomía en el atrio de la catedral. Junio 1992. Ambas fotografías son de la autora.

mencionan que el ritual católico coincidía con los rituales incas del solsticio y dedican páginas al debate de su carácter sincrético. Siguiendo a estos cronistas, Luis E. Valcárcel, el más reputado intelectual cusqueñista de todos los tiempos, escribió: "El Corpus se celebraba en torno a las mismas fechas que el antiguo Festival del Sol [Inti Raymi [...]. Frecuentemente los párrocos y los misioneros descubrieron símbolos indios ocultos en los altares, viejas huacas con signos de culto reciente" (1945: 45). Durante los años del fervor populista cusqueño, los intelectuales locales de la élite miraron con aprecio al Corpus Christi porque pensaron que esta celebración era una continuación del Inti Raymi precolonial, celebración que ellos mismos habían oficialmente impulsado y hecho revivir desde 1944. Aunque puede tratarse de una mera coincidencia, el libro de Valcárcel fue publicado un año más tarde, en 1945, y quizás a pesar de sí mismo —y de su desdén por el ritual inventado de los neoindianistas— sirvió de punto de apoyo al sincretismo entre las tradiciones inca y cristiana. Esta idea del sincretismo, difundida cada año en los periódicos desde 1945,[4] llegó a constituirse en parte de las creencias académicas. A los estudiantes de la Universidad del Cusco se les enseñaba en 1957 que el Corpus Christi era una continuación del Inti Raymi, idea que caló también en el *Calendario turístico del departamento del Cusco*, en donde se explicaba que la procesión de los santos durante el Corpus Christi constituía "una reminiscencia del desfile de Panacas de la época incaica".[5] Panaka es una palabra quechua que significa grupo de descendencia real inca. La idea de que para "los indios" las imágenes de los santos equivalían a momias incas era la expresión de un claro sincretismo intelectualmente producido en los círculos académicos, en una línea que se extendía desde los cronistas coloniales hasta las especulaciones de Valcárcel. Unas especulaciones que de hecho alcanzaron a los periódicos y a los estudiantes universitarios y fueron reproducidas en el *Calendario turístico*... como folclor local. En 1990, la "incanización" del Corpus Christi había alcanzado tal punto que un intelectual cusqueño remarcó: "El Corpus permanece sin alteraciones en su estructura. Las ocho tradicionales parroquias indias del siglo XVI, cuyas raíces están en los barrios prehispánicos de Qosqo, continúan participando en él" (Flores Ochoa 1990: 132). Fervientemente apegados a este marco teórico e histórico cusqueñista, los intelectuales locales se sumergían

4. Varios artículos de periódicos que abundan en esta coincidencia son similares al siguiente, extraído de *El Sol*: "El Corpus es la nueva Pascua Cuzqueña, el nuevo y transmutado Inti Raymi de las grandes muchedumbres del Imperio de los hijos del Sol […] fueron los antiguos ayllus incaicos 'reducidos' [sic] a parroquias que en vez de los *mallquis* [antepasados] momificados de los Emperadores recrearon sus tótems en los iconos y santidades del catolicismo" (*El Sol*, 2 de junio, 1945).

5. "Programa de festejos de Cusco 1982", en el *Calendario turístico del departamento del Cusco*, citado en Huayhuaca (1988: 40).

anualmente en este aclamado pasado inca y pasaban por alto la participación de las clases populares que, por su parte, cada año reproducían y transformaban el festival.

Este capítulo narra una historia diferente. Más que presentar una interpretación histórica del Corpus Christi, voy a referirme a la historia de las instituciones que lo hicieron posible. Específicamente, describiré las mayordomías de un barrio cusqueño llamado La Almudena, sobre la base de los comentarios escuchados de boca de las mujeres del mercado y sus parientes. De estas gentes aprendí que —a diferencia del Inti Raymi que continúa bajo el control de los intelectuales de la élite— el Corpus Christi es un evento cultural producido por los intelectuales populares a través de la institución de las mayordomías. Sus protagonistas son las mujeres del mercado y sus compañeros varones, que son los mayordomos, o ambos a la vez, lo que se conoce como *carguyoq*.[6] Aprendí también que, a pesar de las diferencias, los productores del festival inca y los mayordomos conciben su tarea de manera similar, en tanto que lo que persiguen es la reproducción de imágenes del orden social regional a través de sus celebraciones. Los protagonistas del festival inca piensan en sus representaciones como copias del pasado inca o de un presente indio que no pertenece a su dominio cultural sino más bien al de los subordinados regionales mestizos e indios. Sin embargo, para los mayordomos autoidentificados mestizos, las mayordomías son análogas a lo que Stuart Hall llama "un teatro de deseos populares", un escenario en el que los mayordomos (y mayordomas) imaginan y representan sus identidades no solo ante la audiencia sino también ante sí mismos (1995). De este modo, más que rígidas representaciones en las que cada participante desempeña un rol preasignado, las identidades son interactivamente definidas durante la celebración de las mayordomías. No es sorprendente que los rituales presenten muchas situaciones en las que un mestizo y un indio interactúan. Más aún, en tanto las mayordomías son también escenarios donde los participantes pueden ascender o descender socialmente, funcionan como arenas públicas donde los individuos negocian sus identidades mestizas urbanas marcando distancias con respecto a la indianidad.

He limitado mi análisis al barrio de La Almudena, espacio de residencia de las clases populares, cusqueños urbanos tradicionales (vendedoras mestizas del mercado, chicheras, carniceros y artesanos), así como también de los recientes inmigrantes. Elegí este barrio en parte por el lugar destacado que la celebración

---

6. *Carguyoq* es una combinación del vocablo español "cargo" (tarea, deber) y el sufijo quechua "yoq" (la persona que posee algo). Carguyoq significa entonces "el que lleva el cargo". Los carguyoq o mayordomos son parejas —un hombre y una mujer generalmente casados, pero también un padre y una hija, una madre y su hijo, etc.— que se ocupan de organizar el festival en honor del santo patrón de una parroquia.

de su santo patrón (la Virgen de la Natividad) ocupa en el cusqueñismo actual, pero sobre todo porque en los inicios de mi trabajo de campo trabé amistad con Timotea Gamarra, una vendedora de artesanías en el mercado que prometió contarme la historia de cómo había personalmente creado la Hermandad de la Virgen de la Natividad, una asociación de hombres y mujeres que transportan la imagen de la santa patrona de la iglesia de la Almudena en las procesiones rituales. Timotea me condujo a las reuniones de la asociación, donde conocí al resto de los miembros y confirmé el importante rol pasado y presente de Timotea. Ella es una mujer de unos cincuenta años, bilingüe en quechua y en español, que se considera a sí misma una mestiza (aunque no se viste como tal) y que me presentó a todas las mayordomas aún vivas que ella había conocido. Para mi sorpresa, la mayor parte de ellas eran vendedoras en el mercado central, las mismas que día a día enfrentaban con valentía a las autoridades municipales. El haberlas conocido en el contexto del mercado me llevó a analizar las mayordomías como parte de la demanda de respeto característica de las mestizas. Desde este punto de vista las mayordomías son rituales en los cuales, a través de la exhibición pública de una combinación de generosidad y esplendor material junto a un sentimiento de piedad religiosa, las mestizas refutan su imagen como comerciantes disolutas y mujeres inmorales, confirmando en su lugar sus logros políticos y económicos como trabajadoras del mercado. Al hacerlo, se distinguen de aquellos a los que consideran indios, como por ejemplo los nuevos inmigrantes de extracción rural, mientras están a la vez sujetas al desprecio de otro grupo de mayordomos, que las catalogan como indias mestizas por el hecho de que visten *polleras* (amplias faldas de lana) y hablan quechua.

Los antropólogos han estudiado las mayordomías andinas y mesoamericanas casi tan fervientemente como los propios mayordomos las llevan a cabo. Como ya he dicho, los cusqueños piensan en las mayordomías como instituciones en las que los elementos precoloniales persisten bajo el ropaje del catolicismo (Flores Ochoa 1990; Roca Walparimachi 1992). Otros estudiosos del Ande y mesoamericanistas defienden ideas semejantes y se refieren a las mayordomías como expresiones de hibridez y sincretismo (García Canclini, 1995; Bonfil Batalla 1996; Friedlander 1975; Meyers y Hopkins 1988; Rasnake 1988; Chance y Taylor 1985). Estos autores argumentan que, o bien son principios culturales inconscientes los que preservan esos elementos precoloniales, o bien los aspectos indios que se esconden bajo las vestiduras católicas constituyen verdaderos actos de desafío contra la dominación colonial. Otra tendencia común es la interpretación de las mayordomías como instituciones económicas. Desde ese punto de vista, hay autores que las han tratado como "mecanismos redistributivos", como rituales para obtener prestigio o como ambas cosas a la vez (Cancian 1965; Warren 1989). Los analistas que privilegian el concepto de clase han visto las mayordo-

mías como una suerte de mecanismo empobrecedor manipulado por los hacendados y el clero, o como una estrategia que los "campesinos ricos" utilizan para subordinar a los menos privilegiados (Brass 1989). Estudios más recientes han presentado a las mayordomías como instituciones políticas y, en un marco interpretativo más amplio que incluye el análisis del género, las han vinculado con la esfera política regional contemporánea, o incluso con la nacional (Mathews 1985; Stephen y Dow 1990; Stephen 1991; Crandon-Malamud 1993; Frye 1996). Inspirada en muchos de estos autores, utilizando la noción de capital simbólico de Pierre Bourdieu (1993) y apoyada en los estudios gramscianos de la hegemonía (Hall 1986; Laclau y Mouffe 1985; Raymond Williams 1977), he optado por analizar las mayordomías como estatutos de respeto, que interpreto como un capital simbólico cultural de la clase trabajadora que reta la decencia de la élite, si bien requiere la puesta en práctica de consensuadas categorías de diferencia y exclusión muy extendidas en el Cusco. Las mayordomías son, de este modo, piezas cruciales del cusqueñismo hegemónico y de la discriminación social que lo acompaña.

Si el hecho de ser instituciones académicas no es lo que las caracteriza, claramente las mayordomías son rituales que permiten a la próspera gente del pueblo, los mayordomos, asegurar ritualmente e incluso acumular respeto entre sus iguales y subordinados. Como capital simbólico, el respeto funciona de dos maneras interrelacionadas. Por un lado facilita el acceso a elementos que forman parte de los negocios de los mayordomos: trabajo, crédito, transporte, almacenamiento. Por otro, confirma o transforma viejas jerarquías sociales y crea otras nuevas entre la gente del pueblo. Sean antiguas o nuevas, las clases populares evalúan las jerarquías a través del respeto adquirido y de este modo estas tienen poco que ver con las clasificaciones racial/culturales que se basan en las tendencias innatas. Pero en tanto el respeto permite la discriminación, las categorías sociales dominantes impregnan sus prácticas discursivas, transformando al racismo en hegemónico.

En la definición cusqueña de las categorías de diferencia y exclusión, el lugar de origen de un individuo es un importante componente de su identidad, tanto como lo son algunos factores de género o económicos, como el ingreso o la ocupación. De acuerdo a creencias que privilegian a la ciudad sobre el campo —que no son exclusivamente andinas (cf. Williams 1977; Rama 1996)— la gente del pueblo, al igual que la gente decente, asigna identidades en función de una escala geográfica, en la que los individuos que provienen de los valles y las ciudades, o aquellos con un periodo largo de residencia urbana, son considerados socialmente superiores a aquellos oriundos de pueblos de la sierra o a los inmigrantes recientes en la ciudad. El lugar de origen y de residencia (cuyo más obvio marcador es la indumentaria) puede definir el status de los individuos y

su "cultura" y puede incluso ser la fuente de jerarquías sociales entre la gente que, por otra parte, comparte características similares.[7]

Esta percepción cultural de la geografía, activando como lo hace las diferencias sociales y las exclusiones entre las clases trabajadoras cusqueñas, limita el reto a la decencia que representa la lucha de las clases populares por el respeto. La geografía, de todos modos, es aceptada como un instrumento de diferenciación porque deja espacio para la negociación individual: ningún lugar geográfico, ni ninguna de las identidades que estos asignan, es en sí mismo superior o inferior, sino que se trata más bien de una cuestión de cómo se refieren las unas a las otras. Más aún, en lo que hace a su identidad, la determinación del lugar de origen de un individuo puede ser alterada por otros marcadores, sobre todo por la educación formal. La constelación de mayordomías que existe en La Almudena, en sus múltiples condicionamientos indios y mestizos, da forma al escenario social para la puesta en escena ritual de las jerarquías que, si bien relativas, continúan firmemente asentadas en las mismas políticas del lugar y de la diferenciación social (cf. Gupta y Ferguson 1992) que provienen de las modernas definiciones de raza de principios de siglo y que todavía organizan la vida cotidiana en el vecindario de La Almudena y en la totalidad de la ciudad del Cusco.

Las mayordomías
El folclor de la élite y el capital simbólico de la clase trabajadora

El acto central de las mayordomías es un banquete ritual público que se celebra en el atrio de la catedral y que se caracteriza por la abundancia de cerveza, chicha, cerdo asado, cuyes, papas y legumbres andinas. Durante el banquete, los mayordomos y las mayordomas muestran una generosidad y una abundancia que les hace ganarse el respeto de sus iguales y sus subordinados. La figura central en la distribución de comida y chicha o cerveza es la mayordoma, la esposa (o madre) mestiza ayudada por las mujeres de su familia —las comadres— y por sus vecinas. El mayordomo varón se sienta rodeado por sus pares, ocupándose en beber junto a ellos. Aunque ambos miembros de la pareja están presentes, la mujer tiene un rol protagonista en el protocolo ritual que, para las élites, es notoriamente trangresor de lo que se espera de una mujer decente. Al igual que harían las mujeres de la élite en una situación similar, las mestizas ejercen el

7. La asignación geográfica de status y cultura no es exclusiva de los Andes. Brackette Williams halló algo similar en Guyana donde "el vínculo entre status y localidad se combina con la relación entre geografía y distribución espacial de personas étnicamente identificadas" (1991: 71).

control sobre la comida. Pero, a diferencia de las "señoritas", comen y beben tanto o más que los varones, gritando o incluso discutiendo, si se da el caso. Para las élites, este comportamiento es una extensión de las rudas maneras de las mestizas en el mercado, en el que regentan sus negocios y se mezclan con un enjambre de hombres rudos y maleducados: conductores de camión, transportistas y guardas municipales.

En el capítulo anterior mostré cómo en el periodo álgido del neoindianismo varios intelectuales varones, en un gesto que quería ser favorable a las mestizas, las describieron como fuertes matriarcas trabajadoras. Uriel García (1937: 185), por ejemplo, escribió: "La chola trabaja más duro que el hombre [el cholo] y su deseo de ganancia económica es mayor". Algunos años más tarde, los periódicos informaban que las mujeres del pueblo "contribuían a la economía familiar más que sus hombres" y que "la falta de un buen patriarca obliga a las mujeres a tomar cruciales decisiones familiares".[8] El retrato de las mestizas como "matriarcas por obligación" permitió a estas mujeres entrar en el panteón del cusqueñismo como una "típica atracción folclórica" del Corpus Christi. En 1988, un antropólogo cusqueño (que en varias ocasiones también representó el rol del Inca en el Inti Raymi) describió la procesión en un característico estilo cusqueñista:

> Mamacha Belén y Taytacha Temblores son las imágenes a las que con mayor fanatismo profesa culto especial el pueblo cusqueño. A aquella de preferencia, las trabajadoras de los mercados y del pequeño comercio doméstico, que por lo mismo tienen preeminencia económica sobre el varón de su clase e imponen la imagen de su devoción como símbolo de sus anhelos matriarcales.

Las mestizas con las que tuve la oportunidad de hablar ignoraron o despreciaron la etiqueta de la "matriarca" que la élite les adjudicaba, aceptando a la vez con orgullo su rol central en un festival directamente relacionado con lo divino. Por ejemplo, Belén Ramírez, una próspera mestiza que en el tiempo de su mayordomía trabajaba como vendedora de jugos, recordaba: "A la Virgen se la sueña mestiza, no se la sueña dama [...], usa su sombrero y su mandil [...], cuando uno la sueña viene y le dice a uno: 'Anda ponte este mandil y ve a vender panes [...]'. La Virgen de la Natividad es mestiza. Todas las vírgenes son mestizas como nosotros". Más que explicar su rol en términos de "folclor típico", Belén recurría al argumento de que las mujeres son más importantes que los hombres en las mayordomías porque: "Es propio de mujeres ser más devotas, nosotras vamos a la Novena de la Virgen los ocho días, trabajamos más para la mamita, la vene-

8. *El Sol*, 28 de julio de 1945, p. 6. El autor de esta afirmación es Víctor Navarro del Águila, un reputado folclorista.

ramos más". Sobre cualquier otra cosa, lo que las mujeres del mercado perciben es que su identidad como mestizas brilla en el corazón del festival del Corpus Christi y alumbra a sus santas patronas, las imágenes de las vírgenes que se veneran en la celebración.

Contestando a la imagen de las mestizas como matriarcas abandonadas (la visión neoindianista), estas mujeres creen que su femenina devoción religiosa se añade a su respetabilidad, como también lo hace el hecho de tener un compañero masculino. Belén me explicó:

> Mi esposo era sanitario, ponía inyecciones. Pero vimos que era necesario estar a mi lado en la picantería porque la presencia de un hombre en un negocio de mujeres imparte respeto y atrae buena clientela, no solo borrachos y pobretones y así empezamos a trabajar juntos. Hemos tenido chichería, tiendas y una pollería, siempre venía buena gente.

No sorprende entonces que individuos sin pareja hayan sido mayordomos solo en muy raras ocasiones, porque "trabajando por ti misma es imposible hacer todo lo que las mayordomías requieren y además la gente no te respeta si estás sola". Belén continuó contándome que los mayordomos se consideran a sí mismos "gente muy conocida y respetable" y añadió: "también tenemos que respetar a otros y dar respeto porque somos los que pasamos el cargo de la mayordomía; tenemos que vivir siempre como una familia, en una vida organizada". Esto es importante desde el momento en que vivir una "organizada vida familiar" es una regla fundamental de respeto para las clases populares. Con todo, a diferencia de lo que ocurre entre la élite, ser respetuoso con la vida familiar no significa necesariamente adaptarse a la institución del matrimonio. De ahí que las élites consideren inmorales a mujeres como Belén, debido a que no está oficialmente casada, lo que hace a sus hijos ilegítimos. Esta consideración es irrelevante entre las mestizas, para las que el respeto se gana en la lucha por no ser pobre y la moralidad se asienta en una ética del trabajo duro. Aunque la monogamia sexual es importante una vez que una pareja heterosexual se establece, la castidad femenina no es una precondición de respetabilidad ni tampoco el divorcio es considerado una mancha en la reputación personal. Esta fue la respuesta de Belén cuando le pregunté sobre el respeto:

> El respeto no tiene que ver con ser virgen antes de encontrar una pareja definitiva. Puedes tener muchos compromisos malos si no tienes suerte. No es tu culpa, así que es mejor separarse. Lo más importante siempre es, incluso si no tienes pareja, andar bien comido y vestido [...] no ser un muerto de hambre ni un harapiento. Tus hijos tienen que ir a la escuela, no andar por ahí mendigando [...] luego tienes que mandarlos a la universidad. Ellos te ayudarán después cuando seas mayor y

> no tendrás que pedir como esos pobres viejitos mendigos, los mendigos que no supieron cómo educar a sus hijos.[9]

Si las familias se ganan el respeto alimentando y educando a sus hijos, del mismo modo los mayordomos son respetados cuando proveen adecuadamente a los invitados de comida, el elemento alrededor del que giran los banquetes rituales. Utilizan los productos de todo un año de trabajo, como una pareja que alimenta espléndidamente a sus invitados y emplea su dinero en una exuberante exhibición de toda la parafernalia que acompaña a la mayordomía, en la que destaca la música, los fuegos artificiales y las flores. El pago que obtienen por todo ello no es otro que la acumulación de capital simbólico que utilizarán para fortalecer a su familia, del mismo modo que usarán el trabajo de sus hijos para ayudarles a salir adelante durante su vejez.

La élite interpreta las mayordomías de otra manera. La exuberancia es, desde su punto de vista, nada más que un gasto innecesario. Más aún, los cusqueñistas anticlericales contemplan los "cargos" religiosos (las mayordomías) como una obligación impuesta por la Iglesia Católica a la gente del pueblo, forzando una innecesaria "trampa de pobreza" sobre las clases trabajadoras cusqueñas. Comentando una obra de teatro que representaba a una pareja de artesanos durante la celebración de una mayordomía, Vidal Unda, el ideólogo del Día del Cusco y orgulloso defensor del arte de la clase trabajadora, consideró el drama excelente debido a: "su mayor sentido de la captación de una realidad cruda y dolorosamente trágica como es la vida del pobre artesano remendón que se ve arrojado a una miseria aún más cruel si cabe por cumplir uno de esos imperativos sociales que [...] constituyen una verdadera traba para el progreso del obrero que es el llamado cargo".[10]

---

9. Nancy Scheper-Hughes (1992) hace una observación similar sobre el noreste de Brasil. Allí, los habitantes de las barriadas de favelas clasifican a la gente de acuerdo a los grados de pobreza, siendo los menos valorados los que tienen que mendigar para sobrevivir. Stephen (1991) y Stern (1995) se refieren también brevemente al "respeto" como una categoría social entre las clases trabajadoras rurales mexicanas.

10. *El Sol*, 10 de agosto de 1939, p. 5. En general, toda la prensa compartía esta opinión (ver *El Sol*, 28 de agosto de 1928, p. 4; 19 de julio de 1938, p. 3; y 21 de mayo de 1941, p. 2). Los intelectuales habían contribuido enormemente a propagar esta idea desde comienzos del siglo XX. Considérense las siguientes citas: "Los cargos religiosos son fuentes principales de pobreza y el alcoholismo que reina en la raza indígena y aun de las consecuencias que producen. En estos cargos se consumen grandes cantidades de licor y el indio tiene que sacrificar todas sus rentas para cumplir con el cargo, que de antemano ha sido impuesto por el párroco de la doctrina" (Sueldo Guevara 1921: 11). Años más tarde, un graduado en la universidad abundaba en la idea: "Los cargos son mandatos y disposiciones que se

Sol Tax, una antropóloga estadounidense interesada en temas de desarrollo en Guatemala durante los años 50, consideró las mayordomías rurales como verdaderos despilfarros (1953). Durante el mismo periodo, los intelectuales cusqueños catalogaron las mayordomías como actos irracionales, producto de la ignorancia de la población y como una carga financiera que frenaba el progreso económico de la clase trabajadora. El consenso intelectual latinoamericano sobre lo absurdo de los cargos condujo a los políticos y académicos que participaron en el Congreso Indigenista Interamericano celebrado en el Cusco en 1949 a aconsejar al gobierno peruano "sobre la necesidad de suprimir los cargos y las mayordomías". Como Humberto Vidal Unda, consideraron que los cargos constituían "verdaderas sentencias de miseria para los indios y sus familias" (Cornejo Bouroncle 1949: 156). Años más tarde, en la década de 1970, fui testigo de cómo la junta militar progresista que gobernaba el país consideró su obligación el prohibir los cargos, más específicamente los cargos rurales.

Los mayordomos con los que conversé estuvieron de acuerdo en que habían gastado una considerable suma de dinero y de tiempo en su celebración. Como Carlos, un próspero marchante de arte y artesanías, muchos de ellos reconocían que para patrocinar una mayordomía "tienes que trabajar más duro [...] despertarte más temprano, irte a la cama más tarde, viajar transportando la mercancía que quieres vender, hacer contactos para tu negocio". Pese a todo, rechazan categóricamente la idea de que estas tareas les condenen a la miseria. Por ejemplo, de acuerdo con Juan, que fue mayordomo en 1993, a través de las mayordomías los individuos pueden "hacer más y mejores contactos en todos los aspectos, haces más amigos y mejores relaciones comerciales". Niegan también con fuerza que las mayordomías sean una "imposición" eclesiástica. Un mayordomo me dijo enfáticamente: "No importa cuán borracho estés cuando aceptas el cargo, solo lo aceptas si piensas que te lo puedes permitir; entonces aceptar una mayordomía es un placer". Las mayordomías son mecanismos rituales que los individuos de clase popular relativamente prósperos (no los pobres artesanos, como se criticaba en la obra que Vidal Unda) utilizan para mejorar su status social y acumular capital simbólico. Con todo, las maneras en que lo llevan a cabo no cumplen con los requisitos de la decencia. Por eso son clasificados como gente del pueblo, incluso si el nivel de ingresos de algunos mayordomos sobrepasa el de muchos de los reputados como gente decente, y no se les permite unirse al grupo de la élite porque la decencia (otra forma de capital simbólico) vale más que el nivel de ingreso. Para que un individuo sea considerado decente, su salario tiene que ser, además, adecuadamente adquirido y bien gastado. Las

imponen a la gente indígena, que por el atraso mismo en que se halla es la clase más sugestionable" (Rodríguez 1949: 233).

leyes de "lo apropiado" son, desde luego, establecidas por las élites, y los trabajadores que se ganan la vida en el mercado a través del trabajo conjunto del hombre y la mujer, y que gastan después sus ingresos públicamente y haciendo ostentación de "maleducadas maneras", no pueden de ninguna manera cumplir con ellas.

Los procesos de inclusión y discriminación de las mayordomías

La esfera ritual de las mayordomías es un espacio social reservado para los cusqueños de clase popular, en el que ellos pueden acumular respeto. Esto puede ser interpretado como un logro de la gente del pueblo, quien, a través de la muestra pública de su rudeza, mantiene a la gente decente al margen de las mayordomías y monopoliza la más importante esfera ritual católica del cusqueñismo y el capital simbólico que se deriva de ello. Hasta el punto en que esto es así, las mayordomías representan un incuestionable logro de la clase trabajadora. Pero la otra cara de esta hazaña revela los trabajos ocultos de la hegemonía: el monopolio de las mayordomías del que gozan las clases populares sirve para sancionar estos rituales como "folclor" y estigmatiza públicamente a sus participantes como gente del pueblo, limitando de este modo el alcance del logro que aquellas suponen nada más que a la esfera popular. Este tipo de instituciones son verdaderas arenas políticas donde los límites culturales de clase son afirmados, porque la participación en ellas distingue claramente a las élites de la gente del pueblo. Más aún, las mayordomías incluyen selectivamente a los individuos en unos u otros aspectos de la celebración, creando y reafirmando así las diferencias sociales entre los sujetos de clase popular (ver Crandon-Malamud 1993). Debido a que la distinción entre quién participa (y cómo) y quién no lo hace está influenciada por la discriminación contra la indianidad, la puesta en práctica de las mayordomías abre la puerta a la reproducción del racismo hegemónico.

Una mayordomía demanda una parafernalia costosa: un grupo musical, vestido y joyería para la imagen del santo, decoración y reparaciones en la iglesia a la que pertenece la imagen y fuegos artificiales. Son también importantes algunos objetos no tan caros, como los detentes, las velas de todos los tamaños y precios, las flores, los jarrones y los programas impresos. Un última aspecto, si bien de vital importancia, es la comida y la bebida. Para adquirir todos esos elementos necesarios, las mayordomías descansan sobre un sistema de ayuda mutua llamada *jurka*, una invitación culturalmente formalizada a través de la que la pareja *carguyoq* —la que ostenta el cargo— requiere la presencia de amigos y familiares para la celebración de la mayordomía y, simultáneamente, solicita su contribución. Estas personas ritualmente invitadas reciben el nombre de *jurkados* y viven

en la ciudad, en el campo o en ambos. Se espera que los invitados más adinerados contribuyan para el grupo musical, la ropa o las joyas de la imagen del santo, o los fuegos artificiales. Los más pobres invitados urbanos ayudan con la chicha, mientras los menos adinerados residentes rurales contribuyen con cuyes, papas y maíz. Guillermo, uno de los más estimados mayordomos del Corpus Christi, alardeando sobre el éxito de su celebración recordaba:

> No me puedo quejar [...] mi cargo ha sido uno de los mejores porque he tenido lo que ninguno de los mayordomos ha tenido [...]. Hemos colocado siete salas, setenta y siete arcos triunfales. En comida también muy bien nos ha ido. Con decirle que hemos tenido asado de chancho, cuyes y cordero hasta dos meses después de nuestro cargo, tanto nos ha sobrado, hemos dado bastante comida a la gente [...]. De acuerdo a su categoría uno invita a sus amigos, ingenieros, abogados [...] no todos los cargos son iguales porque es de acuerdo al mayordomo. Si usted es mayordoma y tiene buenas amistades, presenta buenas jurkadas. Si usted no es una profesional, sus amigos son de acuerdo a la categoría de uno. En mi caso, la mayoría de mis jurkados son comerciantes[...]. La mayoría de la gente con más fe no está bien educada, son pobres, tú tienes que invitarlos también.

Las opiniones de Guillermo describen muy apropiadamente la dinámica que subyace a la celebración de las mayordomías. La magnificencia del festival habla de la *categoría* del mayordomo, el término local para referirse al status social. La idea es que cuanto más alto es el rango social de una persona, más alta es la condición social y mayor el número de los jurkados; en consecuencia, mejores y más abundantes las contribuciones. Los numerosos fuegos artificiales y coronas a los que Guillermo se refirió le fueron ofrecidos por sus amigos comerciantes. Pero el éxito de la comida provino de la miríada de ahijados campesinos de la pareja, que contribuyeron con cuyes asados, habas, papas, chicha y también con cerdo y cordero, sin los cuales ninguna mayordomía puede ser considerada buena.

La jurka es el mecanismo que pone en movimiento el capital simbólico que la mayordomía requiere y reproduce. Presentadas como invitaciones por los mayordomos, las jurkas son una obligación para aquellos a los que invitan. Aunque en realidad implican amables formas de violencia (que no son reconocidas como tales por los participantes), apelan a la lealtad personal de los invitados y los obligan a donar productos, tiempo e incluso dinero (Bourdieu 1993: 192). Como una forma simbólica de violencia, las jurkas son distintivas porque constituyen a la vez invitaciones inclusivas y diferenciadas. Los mayordomos solicitan la presencia de sus conocidos sin tener en cuenta su status social. De todas maneras, las contribuciones requeridas dependen de la categoría de los invitados, la que les asigna su lugar social en la celebración. Del mismo modo, los residentes

del barrio son incluidos o excluidos en una reserva de futuros potenciales mayordomos de acuerdo a sus logros como jurkados en las mayordomías. Son así socialmente jerarquizados según la "calidad" de la celebración, que es evaluada en función del despliegue de toda la parafernalia ritual. Salvador Serrano, presidente de la Hermandad de Cargadores de la Virgen de la Natividad me dijo: "en la asamblea conversamos quienes hacen los malos cargos, quienes hacen los buenos, quienes han respondido bien [...] calificamos y damos diplomas a quienes han hecho los mejores cargos".

La buena o mala fama que adquiere el que lleva el cargo se extiende rápidamente por el vecindario y la ciudad una vez finalizada la celebración. Un diploma que confirma la gran calidad de la mayordomía se exhibe en la casa de cada mayordomo exitoso. Las clases trabajadoras cusqueñas viven aún en complejos residenciales multifamiliares en los que cada familia individual ocupa sus habitaciones alquiladas y donde los residentes comparten patios, baños y espacios para lavar la ropa. En esas áreas compartidas se comentan los incidentes en la celebración del cargo y se evalúa la calidad de la comida, la música y la bebida. Las chicherías, el mercado, las calles y las iglesias son también espacios públicos donde los antiguos mayordomos son ensalzados o condenados. A través de la charla, los mayordomos y sus invitados evalúan los cargos y los usan para definir diferencias sociales entre las clases populares.

A pesar de su cualidad inclusiva, las mayordomías no borran las diferencias sociales entre los invitados. Por el contrario, como reproductoras de un capital simbólico expresado como respeto, las mayordomías requieren de la sanción de las diferencias sociales. Para salvaguardar su respetabilidad, la gente que pertenece a círculos sociales considerados superiores puede negar el acceso al dominio central de su mayordomía a individuos que consideren "inferiores". Con frecuencia, estas actitudes provocan conflictos que originan nuevas mayordomías, que los excluidos "inferiores" inventan con el propósito de abrir un espacio social en el que adquirir respetabilidad y establecer una red que les asegurará un capital simbólico. La identidad social es central a esta red. Es esta dinámica la que dio pie a la creación de la mayordomía del Corpus Christi de la Virgen de la Natividad y a la consiguiente producción de numerosas y no tan prestigiosas mayordomías barriales en La Almudena. Como explicaré en detalle más adelante, el neoindianismo, que estaba en su momento álgido a finales de los años 50, estimuló la proliferación de estos rituales, provocando de este modo un renacimiento cultural popular que reinterpretó la retórica de la élite y la adaptó a sus propias necesidades y creencias sociales.

Hasta 1956 el barrio de La Almudena rendía honores a su santa patrona, la Virgen de la Natividad, con una mayordomía barrial que se celebraba cada 8 de setiembre. En ese año la imagen de la Virgen de la Natividad de la Almudena

se unió a la procesión del Corpus Christi y desfiló por primera vez en la plaza de Armas, en el mes de junio. Una familia llamada Velasco Quintanilla creó una mayordomía específica para este ritual, con el propósito de distinguirse a sí misma de aquellos recientemente instalados en los cerros que rodeaban a La Almudena, a quienes los antiguos residentes del barrio consideraban "recién bajados". Desde entonces, los cargos religiosos en honor de la Virgen de la Natividad no han dejado de proliferar. Excluidos de las dos centrales mayordomías —la antigua del 8 de setiembre y la nueva del Corpus Christi—, los recién llegados, antiguos comuneros (habitantes de las villas rurales llamadas oficialmente comunidades indígenas hasta 1969 y comunidades campesinas posteriormente), fueron primero invitados como miembros de las comparsas. Si bien al principio se unieron a la celebración periféricamente, crearon más tarde sus propias mayordomías con el objeto de asegurar la participación de sus comparsas. Conducidos por Timotea Gamarra (una mujer con la que trabé amistad y que me sirvió de gran ayuda para entender las mayordomías), un grupo de antiguos residentes en La Almudena que no podían permitirse llevar los cargos del Corpus Christi ni los de las celebraciones de setiembre, crearon la Asociación de Cargadores de la Virgen Natividad. Años más tarde, varios curanderos urbanos crearon la Hermandad de la Virgen y Sus Santos Ángeles. Estimulados por la creencia de que "la Virgen es un doctor", buscaban que la Virgen de la Natividad autentificara su reputación en la ciudad. En los años 60, un grupo de antiguos inmigrantes del vecino departamento de Puno fundó también su propia celebración en honor de la Virgen. Finalmente, una nueva ola de inmigrantes de las bajas provincias del Cusco, en su mayor parte zapateros o mecánicos (que no se identifican con las comparsas de las mayordomías porque sus danzas representan a las tierras altas), crearon la mayordomía de Comadres. Estas nuevas mayordomías son periféricas y menos prestigiosas que la antigua celebración del 8 de setiembre (el Cargo Grande) y que la del Corpus Christi iniciada en 1956, con la que aquella rivaliza en prestigio. Los mayordomos de cada una son cuidadosamente elegidos entre dos grupos socialmente diferenciados de gente de clase trabajadora. Examinaré a continuación el modo en el que estas elecciones reproducen creencias consensuadas en torno a las identidades cultural/raciales y al status, una vez haya descrito brevemente el escenario donde todas ellas coexisten, el barrio de La Almudena.

El barrio de La Almudena

> Toda la iglesia está despintada, apagada por el polvo de los años y de los muertos. Nada parece recordar que hubo vida. Ahora solo se escucha el rechinar de las puertas y un silencio que entra y sale como el aullido de los perros [...]. Sin embargo cada siete de setiembre, la Hermandad de Esclavos de Nuestra Señora de La Almudena baila migajas de alegría entre arrobas de trago y entre ese viento que hincha el hedor de los cadáveres.
> — Ángel Avendaño, 1980.

El barrio de La Almudena, localizado en el distrito de Santiago, está situado a diez minutos a pie de la plaza de Armas. Intelectuales cusqueños como Avendaño describen la decadencia del vecindario, al que consideran la periferia social y cultural del Cusco, caracterizada por dos principales edificios: la prisión y el cementerio.[11] Para los residentes en el barrio su centro simbólico es la iglesia de La Almudena, fundada en el siglo XVII por un obispo español que la consagró a la orden betlehemita, para que fuera ella quien administrara un hospital para indios. En 1689, el sobrino del obispo fundador, un español conocido como Antonio de Mollinedo, fundó la Hermandad de la Esclavitud de Nuestra Señora de La Almudena, una hermandad encargada de "los trabajos y el cuidado de la iglesia" (Villanueva 1994: 58). Esta responsabilidad incluía la celebración del festival de la virgen cada primero de mayo, la fecha en la que, de acuerdo a la leyenda, la imagen de la Virgen de La Almudena fue depositada en el altar de la iglesia. Según la tradición oral el festival perdió su lustre colonial en el siglo diecinueve y no lo recuperó hasta su celebrado renacimiento en 1956, bajo la dirección de la familia Velasco Quintanilla. Actualmente, la celebración barrial es una de las más famosas en la ciudad y rivaliza con las más antiguas mayordomías que se llevan a cabo en el Cusco.

A comienzos de siglo La Almudena era un barrio de clase trabajadora, si bien no puede decirse que pobre. Un lugar de residencia de comerciantes, especialmente de tratantes de ganado que vivían con sus mujeres, dedicadas a la venta de carne.[12] Había también medianos propietarios de tierras rurales, localizadas en los cerros que rodeaban el barrio o en los fértiles valles de las tierras bajas.[13] Debido a su proximidad al matadero, los tratantes de ganado que iban al mercado tenían que cruzar el puente de La Almudena, impulsando de este mo-

---

11. En el barrio de La Almudena, ver Villanueva (1948); Roca Walparimachi (1992); Flores Ochoa y Flores Nájar (1992).
12. Varios documentos del Archivo Departamental del Cusco, Judicial Civil, legajo 36 (1905).
13. Ibíd., legajo 38 (1907-1912).

do el dinamismo comercial del barrio y permitiendo florecer a los negocios de las chicheras y los comerciantes.[14] Su proximidad al mercado central —inaugurado en los años 20— incrementó la población de comerciantes en el barrio. Sus actuales residentes son precisamente esos antiguos comerciantes y sus descendientes, junto con nuevos pobladores que han inmigrado desde sus originarias áreas rurales.

La apariencia del barrio en 1992 me hace pensar en la historia de la ciudad. Después de cruzar un puente, reconstruido en los años 20 por los programas modernizadores del presidente Leguía, se llega a una adoquinada calle central —la calle del Hospital— que finaliza en la iglesia de La Almudena, en la plaza del mismo nombre. Hasta los años 60, los arrieros circulaban por esta calle empedrada en sus caravanas de llamas, junto a los comerciantes que llevaban ganado al matadero.[15] Ahora son muchos los peatones y algunos los coches que transitan esta calle en su camino al centro de la ciudad. Perpendicular a la calle Hospital y al otro lado de la plaza, se ubica una carretera asfaltada, la vía que actualmente soporta la mayor parte del tráfico comercial, los camiones y los autobuses de las rutas que provienen de Chumbivilcas y Anta. Detrás de la iglesia se elevan los cerros, que están densamente poblados a partir de la llegada de sucesivas olas de inmigrantes entre los años 50 y 70, que fueron organizando nuevos asentamientos urbanos (bautizados como Dolorespata, Corbata Sur, Zarzuela, Viva el Perú, General Ollanta y Manco Capac) en lo que eran antiguos terrenos para el pasto de ganado (Porcel *et al.* 1992: 18-20). Fue debido a este incremento dramático de población por lo que La Almudena se constituyó como parroquia en 1972.

Los habitantes de los cerros y sus viviendas contrastan con los ubicados en la calle Hospital. Las montañas están pobladas de una multitud de casas unifamiliares autoconstruidas, propiedad de artesanos, estudiantes universitarios, vendedores de la calle, trabajadores de hoteles, profesores de educación secundaria, mecánicos y propietarios de vehículos de transporte público. Las viviendas en las calles "bajas", como la calle Hospital, datan del siglo XIX, si bien algunas fueron reconstruidas después del terremoto de 1950. Los tradicionales habitantes rurales del Cusco alquilan habitaciones en casas multifamiliares que pertenecen a empobrecidos propietarios. Ambos, propietarios e inquilinos, son artesanos, chicheras, vendedores de mercado, propietarios de tiendas de alimentación o

14. Ibíd., OZ, legajo 175, 1913.

15. Jorge Flores Ochoa cree que La Almudena llegó a ser un espacio estratégico para los arrieros porque una de las rutas comerciales que unía el Cusco y Chumbivilcas empezaba ahí: "Era la ruta a Chumbivilcas y a otras provincias cusqueñas, apurimeñas y arequipeñas" (1992: 283).

de pequeñas tierras rurales. Generalmente aquellos que viven en las "calles de abajo" descienden de mestizas urbanas, bien de madre o abuela, mientras que por su parte, "los de arriba", "los de los cerros", son en su mayor parte inmigrantes rurales de segunda generación. Reproduciendo la tradicional política de la identidad geográfica, los residentes urbanos tradicionales tienden a identificar a estos últimos como recientemente arribados a la ciudad o "recién bajados", identificación que implica una más débil conexión urbana y una mayor "proximidad a los indios" que merece la burla y el escarnio. Los "recién llegados" (muchos de los cuales no lo son en absoluto) deben mostrar que se ocupan en un empleo en la ciudad o que han tenido acceso a la propiedad de un camión o un taxi con vistas a recibir un mejor trato por parte de los cusqueños tradicionalmente urbanos. En el capítulo anterior expliqué cómo el trabajo en el mercado reduce el valor social de las mestizas relativamente acomodadas en términos económicos, marcándolas como gente del pueblo, socialmente inferiores a la gente decente. De manera similar, los evidentes orígenes rurales de los nuevos residentes urbanos tienden a hacerlos inferiores a los tradicionales mestizos de clase trabajadora que habitan en La Almudena, incluso si ocasionalmente disfrutan de mayores ingresos que estos. Durante las mayordomías, el rol que los inmigrantes recientes desempeñan en los rituales sanciona su status como "recién bajados" e inferiores a los antiguos residentes, poniendo en juego de este modo percepciones hegemónicas de las jerarquías sociales tal y como se hallan influenciadas por la geografía regional.

El renacimiento de la mayordomía de la Virgen de la Natividad Neoindianismo popular y cusqueñismo

De acuerdo a un antropólogo contemporáneo, los arrieros de Chumbivilcas —una conocida provincia de ganaderos— que se instalaron en La Almudena en las primeras décadas del siglo XX, jugaron un rol decisivo en la creación de la festividad de la Virgen tal y como se presenta hoy en día, desde que *Mamita Natividad* es también la santa patrona de Chumbivilcas (Flores Ochoa 1992: 282-283). El mismo antropólogo sostiene que con el declive de los arrieros a partir de mediados de siglo, los comerciantes mestizos del mercado central, entonces en auge, heredaron la organización del festival (1992: 300-301). Es evidente que el crecimiento de los negocios de las mestizas (que resultó del incremento demográfico urbano y del *boom* turístico, como expliqué en el capítulo cuarto), contribuyó al impulso que recibió el festival de la Natividad. De cualquier modo, el neoidianismo en su versión no-elitista fue también muy importante en el renacimiento de esta celebración.

Cuando presencié la fiesta de la Almudena por primera vez el 8 de setiembre de 1991, se me acercó un cusqueño viejo acompañado de su hijo y me preguntó directamente qué era lo que estaba haciendo en la fiesta porque los utensilios del trabajo de campo —la libreta de notas, el lapicero, la cámara fotográfica, la grabadora— le habían llamado la atención. ¿Era yo antropóloga? —me preguntó— y cuando le contesté que sí, dio muestras de entusiasmo y me invitó a su casa para el día siguiente. “Venga con su grabadora porque la historia es larga, muy larga”, me dijo. Efectivamente, fueron varias las ocasiones en las que acudí porque, como me había advertido, la historia que me contó era extensa.

Lo que Manuel Velasco Quintanilla me narró fue cómo él y su hermano Isaac, viejos vecinos de La Almudena, dieron inicio a las celebraciones de la Fiesta de la Virgen Natividad tal como existe en la actualidad, un rol que también les adjudican los demás residentes del barrio, como tuve ocasión de comprobar. Aunque la fecha crucial de la historia es el cargo de 1956, don Manuel, que recordaba todo excepto su edad, comenzó su relato en 1914, cuando su madre:

> En plena guerra [se refiere a la primera guerra mundial] hizo la mayordomía de la Virgen. Tuvo que repetir en 1915, porque por la hambruna que desató la guerra, nadie quería agarrar [el cargo]. Mi madre no había tenido ni una papa para la fiesta y decía “¿Y ahora qué hago para los que están arreglando a la Virgen?”. A las diez de la mañana se presenta un indiecito con un atadito de papas y lizas y le dice en la puerta de la picantería que tenía mi madre: “¿Quieres comprar papita?” “Pasa pues hijo —le dice mi mamá—, vas a tomar desayuno”. Al indiecito le pide mi madre que traiga más y la papa fue suficiente, en plena época de hambre [...] quién sería ese indiecito, quizá lo mandó la Virgen como milagro.

Don Manuel fue uno de los pocos cusqueños a quienes escuché mencionar la palabra “indiecito” sin disculparse por ello e incluso mostrando cierta conmiseración mezclada con un sentimiento de superioridad. Don Manuel, con casi cien años de edad, utilizaba aún, en 1992, las categorías que había aprendido en su juventud, una época en la que los cusqueños se sentían cómodos utilizando las etiquetas “indios”, “mestizos” y “gente decente” para hablar sobre las jerarquías sociales de la ciudad. Don Manuel y su hermano Isaac usaban los mismos términos para referirse al lugar de su familia en la ciudad. Ellos eran hijos de una “buena mestiza”, según me dijeron, cuyo nombre era doña Fortunata Quintanilla de Velasco, quien, de acuerdo a su hijo don Manuel, “usaba mantones muy finos y tenía muchas alhajas, mucho oro y plata”. La matrona de esta familia de clase trabajadora tenía dos oficios: trabajaba como partera en el Hospital de La Almudena y además tenía una picantería en la misma casa donde la familia residía. Su marido (el padre de Manuel e Isaac) trabajaba en el cementerio “como administrador y constructor de nichos”. Era también músico, una profesión

que transmitió a sus hijos. En 1907 los Velasco Quintanilla compraron una casa en la calle Hospital —la más importante de La Almudena— y pusieron en alquiler algunas de sus habitaciones. Poseían también algunas propiedades en el campo, donde la familia acudía en los periodos estacionales de trabajo agrícola. Inmersos en redes de clientelismo (su padre pudo incluso corresponder al prototipo que los indigenistas identificaron como "gamonal"), los padres de Isaac y Manuel eran los padrinos de los "indios" que trabajaban en sus propiedades, mientras que sus hijos eran los ahijados de los "caballeros" de la élite cusqueña. A principios de siglo, los Velasco Quintanilla eran una familia de clase trabajadora relativamente adinerada que vivía a caballo entre la ciudad y el campo y que se esforzaba continuamente por mejorar su status urbano entre la gente del pueblo. Sus mayordomías fueron una herramienta importante en un propósito como ése. Como "buena mestiza" y miembro una familia "respetable", Fortunata Quintanilla de Velasco, madre de Manuel e Isaac, siempre estuvo ligada a las festividades religiosas del barrio. En 1922 llevó a cabo, junto con su esposo, la mayordomía de San Juan de Dios, otra de las imágenes del templo de La Almudena. Doce años después doña Fortunata mandó hacer la corona de la Virgen de Natividad para lo que, según don Manuel, "fundió todas sus alhajas de oro y de plata". Finalmente, en 1956, la familia Velasco Quintanilla desempeñó nuevamente el Cargo Grande, celebrado en el barrio cada 8 de setiembre. Fue además en ese año cuando los hermanos Isaac y Manuel hicieron las gestiones administrativas necesarias para que la Virgen de Natividad se integrara a la procesión del Corpus Christi del mes de junio. [16]

Don Manuel recuerda 1956 como un año de "mucha sequía, no había nada para hacer la celebración, las chacras estaban secas, la tierra estaba cuarteada". Ese mismo año las autoridades de la ciudad crearon el distrito de Santiago, que incluía el vecindario de La Almudena y otros nuevos asentamientos urbanos, que hasta entonces habían formado parte de un antiguo barrio llamado Belén (Porcel *et al.* 1992: 18). Para hacer a La Almudena comparable a este viejo barrio, que celebraba a su patrona, la Virgen de Belén, durante el Corpus Christi, los Velasco Quintanilla decidieron crear una mayordomía del Corpus Christi similar para la Virgen de la Natividad. Don Manuel comenta:

> Hasta 1956 que hicimos el cargo todo era aquí en el barrio no más, nosotros hemos decidido hacer la mayordomía más grande, como la de la Virgen de Belén, para todo el Cusco, no solo para los de La Almudena [...] que todo el Cusco nos

16. La participación en 1956 de la Virgen de La Almudena en el Corpus Christi fue algo que los estudiantes universitarios notaron. "El año pasado apareció la Virgen de La Almudena", informó uno de ellos (Paredes 1957: 5).

> conozca, que sepa que nosotros podemos hacer cargo grande [...] hemos hecho el cargo aquí en el barrio y también hemos hecho que bajara la Virgen al Corpus [...].

Su madre, doña Fortunata, fue el centro de la celebración y, para llevarla a cabo, los Velasco Quintanilla tuvieron que poner en funcionamiento todas sus relaciones sociales. Echaron mano de aquellas en las que ellos eran los patrones, de aquellas otras en las que eran los clientes y también de las relaciones con personas iguales a ellos. Según recuerda don Manuel:

> Mi mamá tenía un ahijado de matrimonio, un panadero llamado Tomás, [quien] al saber que nosotros íbamos a hacer cargo vino a ofrecernos sus servicios. "Mamá, tenemos pues horno, haremos pan para los compromisos", nos dijo. Para vinos finos hemos ido donde el señor Lambarri, era español, nuestro amigo era, nos ha confiado vinos, licores, de todo [...], al señor Gárate, dueño de la finca de Puquin, le hemos pedido paja para hacer las fogatas; al señor Cazorla que vivía en la Cuesta de Santa Ana lo comprometimos para la banda [de músicos] de la procesión [...] en el cargo de Corpus a nosotros nos han cooperado casi la totalidad de las vendedoras del mercado, las mestizas cuando nos acercábamos con la demanda nunca nos rechazaban, ellas mismas se ofrecían para eso [...] también los de [la comunidad] Chitapamapa han querido colaborar con choclos, con papas, cada uno según su capacidad nos han dado [...].

"La *jurka* duró seis meses", continúa don Manuel, cuya percepción de las identidades sociales dio forma al ritual de las invitaciones. Los "panes más grandes" (un elemento de la jurka que los mayordomos tienen que dar a sus futuros invitados) eran para "los invitados de primera, y los más chicos, para los menos importantes". La madre, como "buena mestiza" cusqueña, invitó a sus ahijados del campo (campesinos de Chitapampa) que trabajaban en las propiedades agrícolas de la familia. Invitó también a las vendedoras del mercado con las que la señora Fortunata mantenía relaciones comerciales para abastecer su picantería. Manuel e Isaac —que también eran músicos— invitaron a una de las bandas más conocidas y, para poder comprar los licores, obtuvieron crédito del señor Lambarri, reputado como el propietario de una de las casas comerciales más importantes de la época y como un afamado político liberal. El modo en el que los hermanos Velasco Quintanilla utilizaron la jurka ilustra los aspectos inclusivos y diferenciales de la invitación, tanto como la violencia simbólica que subyace a la jurka y a la mayordomía. El cargo de estos hermanos supuso un intento de consolidar y renovar sus relaciones sociales y de ponerse a la cabeza de las familias del barrio. Según don Manuel, su familia desempeñó el cargo para "demostrar que éramos iguales a los de Belén y mejores que el resto de La Almudena, noso-

tros éramos los antiguos. Podíamos hacer las cosas a lo grande". Llevar a la Virgen en la plaza de Armas durante la procesión del Corpus Christi añadía al barrio el prestigio de esta familia y, más importante aún, su propio capital simbólico, en tanto confirmaba sus antiguas tradiciones urbanas y su status más elevado que el de los nuevos asentamientos urbanos.

Como la mayor parte de los cusqueños interesados en la producción cultural durante los años 50, los Velasco diseñaron su mayordomía apoyados en ideas neoindianistas a partir de sus relaciones con ese círculo de intelectuales. Andrés Alencastre, el poeta y dramaturgo que escribía en quechua, dedicó un poema a la Virgen que la familia Velasco Quintanilla incorporó en su programa impreso. Horacio Villanueva, un historiador que también era miembro del grupo neoindianista, permitió que reprodujeran unas paginas suyas en el mismo folleto, que trataban sobre la historia de la iglesia de la Almudena, la imagen de la Virgen y los frailes betlehemitas. Más importante aún, fueron estos intelectuales los que sugirieron el uso del quechua y las "danzas folclóricas" durante los eventos religiosos de la mayordomía.

Los hermanos siguieron el consejo e incluyeron el quechua y los grupos de danza como las atracciones centrales de su mayordomía, en un intento —según don Manuel me explicó— de emular la puesta en escena del Día del Cusco. A pesar de ello, existían sutiles diferencias entre esta producción popular y aquella de la élite cusqueña. En el primer capítulo describí cómo en los años 20 los intelectuales de la élite utilizaron el *capac simi*, un sociolecto purista inventado, para situarse a sí mismos a distancia de los cusqueños indios y mestizos quienes, de acuerdo a estos mismos intelectuales, hablaban el *runa simi*, una versión impura de la lengua imperial, contaminada por préstamos del español. Siguiendo estas ideas y contradiciendo en parte el proyecto del mestizaje neoindianista, el mismo mecanismo fue utilizado en el Inti Raymi de 1944 por el "Primer Inca" para distinguirse de los bailarines que encarnaban al "pueblo incaico", representado por campesinos de los pueblos cercanos. Los Velasco Quintanilla, sin embargo, no utilizaron el quechua para crear diferencias sociales, sino para atraer a la gente del barrio (incluso a aquellos a los que los hermanos consideraban inferiores) y publicitar la fiesta. También invitaron al sacerdote Zúñiga Cazorla, el dramaturgo a quien los indigenistas despreciaron en la década de los 20 y que se había convertido en un renombrado especialista quechua en la era neoindianista, de un quechua que, por otra parte, estaba bastante lejos del *capac simi*. La hija de Isaac, doña Berta, recuerda:

> Lo trajimos porque manejaba tanto el castellano como el quechua, la novena es en quechua y él hablaba hermoso, los cánticos no eran solamente en castellano, eran también en quechua y él componía música y letras y hacía cantar a la gente,

también les explicaba en quechua la historia de la Virgen. La gente se sentía como en su casa.

La presencia del padre Zúñiga en la celebración de los Velasco aumentó la reputación social de la familia. Si el quechua se dirigía a la gente del pueblo, su uso no implicaba la cancelación de las jerarquías sociales en el barrio. "Sentirse como en casa", como doña Berta describió la situación, implicaba también la sensación de que cada uno ocupa un lugar social "apropiado".

El uso de las "danzas folclóricas" en la celebración de los Velasco estuvo también inmerso en las incluyentes si bien diferenciadoras dinámicas que marcaban también otros aspectos de la celebración. Explicándome el porqué del uso de las danzas, don Manuel mencionó que el baile movía a sus vecinos a participar porque "ellos saben cómo bailar". De cualquier modo y más allá de esta generalidad, identificó también varias categorías de danzas que corresponden a las diferenciadas identidades sociales de los residentes de La Almudena, todos los cuales fueron invitados a participar. Por ejemplo, en la danza de los chilenos había "caballeros con sombreros de paja y botas de cuero", y de acuerdo a doña Berta, fue presentada ante su familia por los residentes más prestigiosos. Los danzantes invitados de menor reputación bailaban, en contraste, el *sallqa qolla* ("el salvaje del altiplano"). Utilizando la parafernalia cultural provista por el neoindianismo y adaptándola al sentimiento y la experiencia de sus viejos y nuevos vecinos, los Velasco atrajeron la atención de los residentes en la celebración de su propia mayordomía y ganaron prestigio en su vecindario como organizadores de un evento exitoso. Esto les sirvió, sin duda alguna, para acumular un capital simbólico y para distinguirse a sí mismos de los "recién bajados", quienes por su parte habían contribuido con su presencia, trabajo y regalos a la hazaña ritual y cultural de los Velasco.

8 de setiembre: mestizas, discriminación y capital simbólico

En 1957 los devotos dividieron las responsabilidades para la celebración de la Virgen de la Natividad. Los residentes de La Almudena mantuvieron para sí mismos la mayordomía del ocho de setiembre, mientras los residentes en el perímetro colonial urbano del Cusco (conocido como *el centro*) asumieron el cargo del Corpus Christi. Como sucesora de su propia mayordomía del 8 de setiembre, los Velasco Quintanilla eligieron, de acuerdo a don Manuel, a "la señora Carmen Calvo, propietaria de una gran tienda de alimentación en la calle Hospital. Ella tenía también una casa muy grande, en la que alquilaba habitaciones". Otros

dos mayordomos la sucedieron: uno "tenía una banda musical" y el otro era "propietario de una propiedad rural en Puquín". Son estos los últimos caracteres masculinos que se recuerdan en la historia oral del vecindario. Los residentes de La Almudena narran cómo en 1960 se inició una clara transformación en las parejas carguyoq, en las que la mujer —siempre una mestiza— pasó a ser la figura más sobresaliente de la celebración: "En el año 60 hizo su cargo la señora Ermita Leiva, era carnicera, antigua señora con mantilla [...] su esposo era ganadero; después vino la señora Agripina Villafuerte, que tenía picantería; luego Leonor Paucar, también del mercado y después Simeona Inca Roca, carnicera también [...]".

La lista de las mayordomas mestizas continúa hasta 1980. Además de las carniceras, la lista incluye "paperas" (vendedoras de papas), verduleras y fruteras. Hay también chicheras y propietarias de restaurantes o picanterías. Casi todas viven en la calle Hospital, cerca del camal, en el puente de la Almudena o en las calles adyacentes al puente. Si ciertamente tuvieron que tener parejas varones (si no, no serían elegidas mayordomas), los nombres de esos hombres no son centrales en la memoria colectiva del barrio.

El poder de las mestizas en la celebración de las mayordomías está construido sobre rasgos de cultura popular local compartidos por las élites y el pueblo. Desde mi punto de vista, uno de los más obvios era la creencia de que los cargos eran para la gente del pueblo y que las mujeres eran más piadosas que los hombres. Aunque estas ideas subordinan a las mestizas en su doble condición de mujeres populares, en el caso de las mayordomas han servido para abrir las puertas a través de las cuales las mestizas han entrado con paso firme en la esfera pública ritual. Una vez ahí situadas y mientras la versión neoindianista del cusqueñismo las volvía exóticas en su rol de matriarcas populares, las mismas mestizas acumularon un capital simbólico demostrando a la vez su fortaleza económica y su piedad, llegando a convertirse en especialistas rituales y creando instituciones para el control de la celebración. Por ejemplo, Nicolasa Villafuerte, propietaria de un "buen restaurante", fue la introductora de una importante innovación cuando decidió, durante su mayordomía de mediados de lo 60, que "las mujeres y no solo los hombres deberían llevar a la Virgen". La mayordomía de Nicolasa fue la primera en la que, después de la Misa del Despierto, las "señoras del mercado cargaron las andas de la Virgen hasta el mercado de ida y de vuelta".[17] La inclusión de mujeres entre los cargadores de la Virgen en la celebra-

17. La Misa de Despierto tiene lugar temprano en la mañana del 29 de agosto. Es la primera misa de la Novena que inicia la celebración anual. A la misa le sigue una procesión que sirve como señal a los residentes de las calles por las que pasa de que la Novena de la Virgen ha comenzado.

ción del ritual de apertura fue extremadamente importante en tanto marcó la culminación de la apropiación del festival que las mestizas protagonizaron. La misma Nicolasa recuerda: "Hasta ese momento solo lo hombres llevaban a la Virgen y eso no podía ser porque la Mamita es nuestra". Para finales de los años 60 las mestizas que habían "pasado el cargo" crearon la Asociación de Ex Mayordomos, que inicialmente se dedicó a supervisar el mantenimiento de la iglesia. Como narra Belén Ramírez:

> Cuando empezó la asociación todo le faltaba al templo, no tenía ni bombas de luz eléctrica, no había plata ni para pagar la luz de la Virgen. Estaba totalmente abandonado este templo, no tenía ni bancas, las paredes estaban todas cuarteadas, las puertas estaban sin chapas [...] [cuando yo hice la mayordomía] el alcalde de la ciudad estaba restaurando los templos coloniales [...] yo llegué a saber eso y me fui a suplicar a su casa [...] que se acuerde de La Almudena le dije, no teníamos ni sacristía, estaba toda derrumbada [...] lo jurké para que restaurara la sacristía.

Unos pocos años más tarde se habían apropiado del derecho a decidir quiénes podían ser mayordomos, reservándose la elección de los futuros carguyoq entre sus vecinas y compañeras de trabajo. Decidiendo quién sería la mayordoma y manteniendo la iglesia, las mestizas se aseguraron el derecho a elegir los elementos rituales y a etiquetar qué cargos deberían llevarlos a cabo. Durante mi trabajo de campo en 1992, la Asociación de Ex Mayordomos era todavía la institución que autorizaba los nuevos ritos de las mayordomías y de la que tuve que obtener el permiso para observar y participar en las ceremonias. Las mestizas continuaban dirigiendo la asociación. Algunos asociados varones, que eran también exitosos hombres de negocios, estaban de acuerdo en que "las señoras más mayores son quienes saben cómo hacer las cosas, cualquier cosa. Todo lo que queremos hacer tenemos que consultarlo con ellas; así ha sido siempre".

El control de las mayordomías ciertamente ha fortalecido la posición de las mestizas, incluso hasta situarlas *vis-à-vis* con el sacerdote de la parroquia, quien ya no es capaz de ejercer el control sobre la celebración. Las ha hecho también figuras sujetas a controversia en el barrio. Desde la asociación, las mujeres penalizan o recompensan a los antiguos mayordomos y vetan a los posibles candidatos. Juzgando a quién "darán" el cargo, ellas evalúan la reputación de los candidatos como pareja, su situación económica y su potencial capacidad para cumplir con el protocolo ritual. Las mestizas juzgan estas capacidades de acuerdo a la proximidad social del candidato a mayordomo a su propio status, validando así las antiguas jerarquías sociales del barrio y sancionando las nuevas, al menos parcialmente. Una vendedora de papas llamada Primitiva Alvarado, que fue mayordoma en 1966, me dijo: "No era como ahora, que en algunos sitios cualquiera es mayordomo [...] antes solamente entre la gente como nosotros

escogíamos [...] ahora cualquier 'chutito' o cualquier 'mujercita' puede pasar una mayordomía [...] ahora ya no es como antes [...] nosotras no entregábamos el cargo a cualquiera".

Primitiva es una mujer mayor que ya no acude muy frecuentemente a la asociación porque, como ella dice, "ahora estoy muy cansada de caminar". Es la propietaria de una gran casa situada en una de las calles más antiguas del Cusco y, a pesar de su edad, todavía está al frente de su puesto de papas en el mercado central. Tiene empleados a los que considera "chutitos" o "mujercitas", etiquetas que son menos ofensivas que la de "indios" y que las mestizas usan coloquialmente para referirse a lo que ellas consideran como tales. Estos términos (los mismos que Primitiva empleó para describir a la gente que la Asociación de Ex Mayordomos solía vetar) transmiten el status superior de las mestizas. Las palabras de Primitiva enfatizan las dinámicas discriminatorias que alimentan los trabajos ocultos de las mayordomías rituales, que por otra parte recuerdan a los comportamientos en el mercado. Si los mayordomos usan las jurkas para invitar a una multitud socialmente diferenciada, cada invitado ocupa una posición social preasignada en el ritual, de acuerdo a su contribución. De manera adicional y obvia, no todos los invitados son considerados mayordomos potenciales.

Los residentes de La Almudena de menor rango, recién llegados que viven en los cerros, se han mudado a la ciudad porque sus ingresos agrícolas estaban decreciendo o atraídos por el *boom* turístico. Ellos han retado la discriminación de las mestizas creando sus propias mayordomías, una de las cuales es el cargo para los danzantes de *p'asña covacha*. Aunque el título de su grupo significa literalmente "joven princesa inca", se dice que la danza representa "a los pequeños hombres y mujeres de las montañas", un eufemismo para los "indios". Un grupo de *p'asña covacha* se unió a la celebración del 8 de setiembre por primera vez en 1965, cuando recibió una invitación de Vicentina Escalante, mayordoma en ese año, propietaria de un próspero negocio de fabricación y venta de ladrillos en La Almudena. Tradicionalmente, el grupo "mestiza covacha", que como su nombre sugiere representaba a las mestizas, había danzado en ese cargo. Primitiva —y la asociación— consideró los bailes de la *p'asña covacha* inapropiados para la celebración de La Almudena, y al año siguiente (1966), los miembros del grupo fueron criticados porque "representaban a los indios" y no eran cusqueños urbanos sino inmigrantes ex campesinos. Los danzantes de *p'asña covacha* aún recuerdan con resentimiento: "No nos trataron bien. No nos dieron ninguna comida ni chichita". Para evitar posteriores discriminaciones, terminaron creando su propia mayordomía. Junto con el turismo, el noeoindianismo y el crecimiento comercial y demográfico, los principales incentivos para crear nuevas mayordomías se han derivado de estos procesos de discriminación en los grupos de la clase trabajadora. Muchas de las nuevas mayordomías ocupan un peldaño inferior

en la jerarquía de cargos, en cuya cima está el Cargo Grande del 8 de setiembre. En muchas ocasiones las mujeres del mercado con las que hablé subrayaban el carácter "mestizo" de su mayordomía, mientras evaluaban otras mayordomías (particularmente las de los grupos de baile) como "más indias" o "menos mestizas" y, ciertamente, "menos ostentosas" y "más pobres".

Los residentes de La Almudena comentan que para diferenciarse de las nuevas mayordomías menos prestigiosas, las mayordomas guardan la tradición del Gran Cargo en secreto. La comunican tan solo al carguyoq electo durante la misma celebración, a medida que este va desarrollando el ritual, según los vecinos de La Almudena me contaron. Aunque es ciertamente imposible "mantener el secreto" de una ceremonia en la que cientos de personas participan cada año, difundiendo la idea de que guardan para sí la rutina del ritual, las mestizas han creado un campo especializado de conocimiento que les pertenece. Ellas utilizan el secreto, un mecanismo relativamente común, empleado por especialistas rituales de otras sociedades (ver Helms 1988), para distinguir a su grupo de otros dentro del barrio y para elegir a los individuos que quieren incluir en él. Su secreto conocimiento ritual les garantiza la posesión de aspectos seculares cruciales en la ceremonia. Las sitúa también como especialistas rituales, con el derecho a evaluar la puesta en escena de cada mayordomía. Su tarea puede ser altamente discriminatoria y violenta (incluso no solo de manera simbólica), como ejemplifican los sucesos acaecidos durante 1991, cuando la asociación criticó hasta la ofensa a la mayordoma de aquel año, Alejandrina Sana, una mujer que no fue adecuadamente informada por las antiguas mayordomas sobre los procedimientos rituales, con lo que su cargo fue juzgado como un fracaso. Cuando la visité, meses después del evento, aún se sentía dolida por el incidente: "Esas mayordomas me han hecho doler el corazón harto, mamita, llorando he pasado los tres días [que dura el cargo], me han hecho insultar, me han dicho que yo no lo he sabido hacer bien [...] pero culpa de ellas ha sido [porque] en vez de que me enseñaran cómo se pueden hacer las cosas, se han ido, no me han dicho nada". Justificando su actitud con Alejandrina, Salvador, uno de los miembros de la Asociación de Ex Mayordomos pensaba que "eso le ha pasado porque una mayordomía de las más bajas ha hecho, hasta el último momento no había ni banda; muy mal hemos hecho en dar a esa señora, no se puede dar a personas que no tienen dinero porque a su manera lo hacen, ahora para el próximo año todos hemos decidido darle a Hermenegildo, él lo va a hacer mejor".

La Asociación de Ex Mayordomos representa en realidad una autoperpetuada élite barrial de clase trabajadora, un núcleo de influencia e incluso de poder, que puede públicamente denigrar a algunos individuos y apoyar a aquellos que consideran capaces de reproducir su capital simbólico como grupo social. Una de sus consideraciones a la hora de elegir a un mayordomo es que el indivi-

duo "tenga dinero", como indica el comentario de Salvador. Pero no se trata solo de dinero; es también la percepción de la actividad y de la situación familiar del mayordomo. En otras palabras, lo que está en juego es el respeto. Alejandrina es una vendedora al por mayor de pasto para cuyes. Posee una casa de ladrillo y un coche que alquila como taxi. En términos relativos "tiene dinero". Pero de cualquier modo, la venta de pasto para cuyes no es lo suficientemente apropiada para un mayordomo porque no proporciona "buenos conocidos", que son necesarios para la acumulación de un capital simbólico. "Todo el mundo tiene cuyes, cualquiera puede recoger pasto; lo puedes hacer tú mismo, no necesitas nada ni a nadie". Lo peor de todo, en los términos de las reglas del respeto, es que Alejandrina (que llevó el cargo con su hijo) no tenía un esposo, alguien que —según me contó— la "hubiera defendido" del escarnio al que la sometió la asociación.

El caso de Hermenegildo, uno de los más reputados mayordomos, es completamente diferente. Las actividades de las que obtiene dinero son prestigiosas dentro de la escala de la clase trabajadora. Es el extremadamente exitoso propietario de una cadena de restaurantes que sirven pollo asado, una cadena de pollerías. Posee también una pequeña estación local de radio, varias camionetas que usa para sus negocios y una casa en uno de los nuevos barrios populares de la ciudad. Por ello, "todo el mundo que le conoce quiere ser su amigo", siendo esto lo que explica que fuera capaz de extender "más de setecientas jurkas" cuando desempeñó el cargo en 1985. Los regalos que consiguió para la iglesia incluyeron "una corona de oro para la Virgen, dos bancas para el templo, un reclinatorio grande, dos arañas eléctricas", además de muchos otros pequeños objetos (Roca Walparimachi 1992: 18). Tiene también una compañera con la que compartió el cargo y con la que lleva el negocio familiar.

Hermenegildo representa a los nuevos hombres de negocios de la clase trabajadora, que han ido adquiriendo protagonismo en las celebraciones del Cargo Grande y que se han unido a las mestizas y al núcleo de la Asociación de Ex Mayordomos. Durante su cargo en 1985, él fue el quinto hombre de negocios mayordomo. El primero fue un comerciante de grano, mientras el segundo era un camionero. Los individuos que integran este grupo detentan negocios relacionados con el mercado, disfrutan de solvencia económica y prestigio dentro de la clase trabajadora y tienen vínculos familiares con las mestizas. Posiblemente las mestizas identificaron a este grupo de hombres como sus sucesores cuando su propia actividad comercial en el mercado declinó, a partir de finales de los años 80, como consecuencia de una crisis económica general en el país que tuvo como resultado, entre muchos otros, la reducción del ingreso de las clases medias urbanas. Sin embargo, aunque parcialmente han transferido su representación en las mayordomías, las mestizas continúan controlando el ritual. De acuerdo con los nuevos mayordomos, las mujeres "los probaron" primero para ver cómo

se desenvolvían en los pequeños rituales que son parte del Cargo Grande. “Las señoras se fijan en la persona que cumple y la escogen”, me dijo Salvador, que había sido mayordomo en la festividad del 8 de setiembre. Las mayordomías son cruciales para la acumulación del capital simbólico de estos individuos porque, además de mostrar su generosidad en los rituales y afirmar así su poder económico, la Asociación de Ex Mayordomos funciona como una suerte de reserva de la que sus miembros pueden extraer las conexiones económicas regionales que necesitan para sus negocios.

Los actuales mayordomos son mayoritariamente elegidos entre los empresarios de la clase trabajadora: una categoría que puede parecer incongruente en términos ortodoxos de clase, pero que caracteriza adecuadamente a estos individuos que se identifican como gente del pueblo y dicen descender de las mestizas, pero que alardean de poseer capitales económicos relativamente grandes. Al igual que las mestizas, no tienen acceso a los círculos sociales decentes. Sus ocupaciones son prestigiosas entre la gente del pueblo, pero desde la perspectiva de la élite están socialmente contaminadas por su directa interacción diaria con los cusqueños de clase inferior. Más aún, su falta de educación universitaria, que se añade a sus poco cultivadas maneras, los sitúa definitivamente en la clase obrera, a pesar de su “riqueza”.

La presencia de este nuevo grupo en el ritual no ha estado libre de conflicto. Tiempo atrás, cuando las mestizas eran mayordomas sin rival, la mayor parte de los invitados jurkados eran otras vendedoras del mercado. Durante los dos años que participé en la celebración percibí una tendencia que provenía de los nuevos mayordomos hombres de negocios y que se dirigía a negar el acceso al Cargo Grande (la celebración del 8 de setiembre) a las placeras. Aceptaban la autoridad ritual de las antiguas mestizas porque necesitaban su patronazgo, pero tendían a impedir que las nuevas vendedoras del mercado entraran en su prestigioso círculo social. Arnaldo y su mujer —propietarios de una chicharronería (restaurante especializado en cerdo frito) en el centro de la ciudad— me dijeron que ellos no habían “entrado al mercado a invitar a esas señoras porque sino se ponen a hablar y quieren comer de todo por un poquito que dan de papa o mote en la jurka”. Esta pareja puede haber sido una excepción entre los mayordomos del 8 de setiembre. Pero entre los del Corpus Christi (que celebran la mayordomía en la plaza de Armas durante el mes de junio en vez del cargo barrial de setiembre), la norma es burlarse de las mestizas y llamarlas cholas.

En el capítulo primero describí cómo las élites, para distinguirse de los mestizos, ignoraron su fenotipo compartido y enfatizaron los supuestamente superiores e innatos estándares morales, garantizados “desde la cuna” a los nacidos en familias decentes. Muchos —si bien no todos— de los mayordomos del Corpus Christi a los que entrevisté me recordaron esta estrategia de la élite.

Los hombres de negocios de la clase trabajadora comparten con las mujeres del mercado un mismo origen rural. De cualquier modo, a diferencia de los mayordomos del 8 de setiembre, cuya ceremonia muestra orgullosamente los marcadores de su identidad mestiza relacionados con las tierras altas, la mayoría de los miembros del grupo del Corpus Christi enfatizan en su lugar las señas de identidad referidas a las tierras bajas. El castellano es el idioma principal durante la mayordomía. El vino, la cerveza y el pisco son las bebidas preferidas, mientras las mujeres se visten como damas, contrastando con los atuendos mestizos de las mayordomas del 8 de setiembre. Los miembros de este grupo social del Corpus se localizan a sí mismos en algún lugar intermedio entre lo que consideran cholos (el grupo de las mestizas) y la gente decente. Como estos últimos, están avergonzados de compartir espacios con las vendedoras del mercado durante los rituales del Corpus Christi. Aunque es su sentimiento cusqueñista el que les impulsa a hacerlo, hacen esfuerzos por distinguirse de "la indecente multitud", de esas mujeres a las que ellos consideran "indias ignorantes".

Somos mestizos, pero no cholos
Los márgenes raciales/culturales de la clase

En 1956, para asegurar la continuidad de la participación de su Virgen en la procesión central de la plaza de Armas, los hermanos Velasco Quintanilla hicieron una *demanda* en representación de la mayordomía del Corpus Christi de la Virgen de la Natividad. La demanda es una pequeña imagen del santo patrón que en cada mayordomía porta la pareja de mayordomos para distinguirse como patrocinadores de la celebración. Así, después de hacer la demanda, los hermanos Velasco Quintanilla tuvieron que buscar a un mayordomo que los sucediese. La elegida fue Rosa Salazar, a la que describieron como "una señorita muy pobre que tuvo que vender sus cositas para hacer el cargo". Vivía cerca de Santa Catalina, al lado de la plaza de Armas. A partir de 1957, cuando existían dos mayordomías que celebraban a la Virgen de la Natividad, el cargo del Corpus Christi pasó a representar a los residentes del área central del Cusco, un cambio que tuvo claras repercusiones en las identidades.

De acuerdo a un mapa social preñado de significados históricos y culturales, vivir en el centro de la ciudad requiere y generalmente implica un status más alto que vivir en La Almudena, si bien esto no es necesariamente un reflejo del nivel de ingreso. La señorita Rosa Salazar, por ejemplo, no pertenece al círculo de los cusqueños decentes y tiene un ingreso escaso comparado con el de muchas mujeres del mercado, pese a lo que su status social es mayor. En contraste con la celebración del 8 de setiembre, el espacio social de la mayordomía del Corpus

Christi está ocupado en la actualidad por la gente del pueblo y los inmigrantes que se sitúan a sí mismos a una buena distancia de los conocimientos de los indígenas mestizos y de sus marcadores culturales de baja categoría. Su identidad como "profesionales" distingue ahora al grupo de los patrocinadores de la mayordomía del Corpus Christi de la Natividad, diferenciándolo de aquellos que no han sido "mejorados" por una "suficiente" educación. Aunque sus ocupaciones no tienen nada que ver con el mercado —por lo que no están contaminados por el trato con las clases bajas—, sus magras economías colocan a estos mayordomos cerca de la clase obrera urbana cusqueña. Dada su proximidad social a aquellos a quienes desprecian, el hecho de acumular capital simbólico a través de las mayordomías es necesario para hacer visible su diferencia racial/cultural cara a cara con las mayordomas del 8 de setiembre.

En una sucesiva cadena discriminatoria, mientras las mestizas impiden a los inmigrantes rurales recientes (que perciben como indios) el celebrar el Cargo del 8 de setiembre, los mayordomos del Corpus Christi elevan su status discriminando a las mestizas cusqueñas, etiquetándolas como "cholas" y como más próximas a los indios de lo que ellos mismos lo están. Los patrocinadores de esta mayordomía utilizan sus orígenes en las tierras bajas para negar cualquier vínculo con los rasgos culturales que identifican como propios de las tierras altas (vestimenta, familiaridad con el quechua, lugar de trabajo) y, en consecuencia, como propios de los indígenas. Una de las mayordomas del Cusco me dijo, por ejemplo, que cuando era niña no sabía hablar quechua, lengua que había aprendido en su etapa adulta. "Por eso no lo hablo bien", dijo, añadiendo que entre las mujeres de su familia: "ninguna ha llevado nunca pollera ni ha vendido en el mercado". Esta mujer se gana la vida regentando un pequeño café, viste falda a la altura de las rodillas, lleva el pelo con permanente y está orgullosa de su hijo que "habla inglés y es actor de cine". Ciertamente no se piensa a sí misma como integrante de la categoría de las mestizas del mercado. Con todo, y sobre la base del lugar donde vive, de su escaso ingreso e incluso de su lugar de origen, podría de hecho pertenecer al grupo de las mestizas. Para evitar el ser vista como mestiza bajo cualquier punto de vista, esta mujer resalta sus orígenes no-indígenas, poniendo en primer plano las diferencias culturales entre ella y los cholos y usando esas diferencias para marcar su superioridad, sin preocuparse de que su ingreso es de segunda clase en comparación con el de algunos de los cholos de los que se burla.

Ella no es una excepción entre los mayordomos del Corpus Christi. Uno de ellos, comerciante de abarrotes, se queja seriamente de que antes de que le dieran el cargo, "nunca había estado en la fiesta por vergüenza de estar metido entre las mestizas". Cuando su compadre Lucio —"propietario de una tienda de artefactos eléctricos"— le invitó, se dio cuenta que "gente de buena categoría

también asistía a la fiesta". Una maestra de escuela, también mayordoma del Corpus, admitió que se sentía superior a las mestizas del mercado porque "había estudiado en la universidad y esas mujeres con las justas tienen la primaria". Ser "mestizo, pero no cholo" significa haberse despojado de cualquier atribuible origen indígena y poseer en su lugar maneras no-indígenas normalmente adquiridas por nacimiento y siempre reforzadas por algún tipo de educación más allá de la escuela secundaria. "Mestizo", tal y como este grupo lo utiliza, apela a modernas nociones de mezcla racial entre lo indígena y lo criollo y a la supuesta evolución bicultural hacia un tipo racial superior. "Cholo" se refiere a las mujeres indígenas del mercado y a sus acompañantes, esos "mestizos sin refinar, esos indios urbanos que hablan tanto quechua como español y muchas veces más quechua", como Gloria (la propietaria de la cafetería) aclaró con dureza mientras afirmaba su propia ignorancia de esa lengua.

La separación física en los espacios públicos es un componente importante de la distancia social que este grupo de cusqueños marca respecto a aquellas a las que insultan denominándolas "cholas mestizas". No es una coincidencia que las mayordomas del Corpus Christi eviten categóricamente la inclusión de vendedoras del mercado en su celebración. Gloria me comentó orgullosamente: "Entre mis jurkados yo no he tenido ninguna carnicera, ninguna chola del mercado, solamente he tenido propietarios de tiendas de abarrotes para que me dieran víveres y muchos propietarios de tiendas de souvenires". Este grupo de devotos prefiere invitar a "gente con mayor preparación", lo que alude a una mejor educación o a una ocupación de mayor prestigio. En general, se consideran gente de más categoría, tal y como me describió Juan, mayordomo en 1987 y propietario de una pequeña tienda: "Hace más o menos diez años que [el cargo] ha empezado a caer en manos de gente decente [...] antes eran las del mercado y picanteras [...] desgraciadamente este año [1991] nuevamente ha caído en manos de gente inculta".

El lamento de Juan se relaciona con el fraccionamiento del cargo en 1990. El año anterior, los carguyoq no habían podido encontrar un mayordomo a quien pasar el cargo. "No encontraban a quien entregar la demanda", recordaba. Enfrentados a la posibilidad de que la mayordomía del Corpus Christi pudiera desaparecer debido a la falta de patrocinador, los mayordomos de años anteriores decidieron repartir el cargo en seis mayordomías, una para cada día de la celebración. Los gastos se dividirían de este modo entre seis familias, de las que cada una tendría que financiar solo uno de los días del festejo.[18] Varios mayordomos

18. Las seis mayordomías creadas fueron las de Bajada de Trono, Bajada, Día Central del Corpus, Bendición u Octava, Subida y Subida de Trono. Cada una se celebra en un día específico; la mayordomía más importante es el Día Central, seguida de la Bendición. Después

de los que vengo llamando mestizos-pero-no-cholos consideraron esta decisión como un gran error porque abría las puertas de la mayordomía a "otro tipo de gente", a aquellos que ellos consideraban cholos, como por ejemplo los propietarios de pequeñas gasolineras o restaurantes, que poseían el dinero y los contactos para desempeñar el cargo. En 1992 los mayordomos centrales del Corpus Christi fueron una joven pareja, Vicki y Lucho, que no eran ni profesionales ni comerciantes. Como en el caso de Alejandrina, que fue humillada por las mestizas organizadoras del cargo del 8 de setiembre, Vicki y Lucho fueron víctimas de la discriminatoria violencia verbal ejercida por los mayordomos "mestizos, pero no cholos", molestos por la potencial mala reputación que podría adquirir la mayordomía. Les insultaron, tachándolos de "hambrientos", una alusión implícita a su escasa respetabilidad que no era sino una señal de sus orígenes indígenas. Recordando el modo en el que los mestizos-pero-no-cholos les agravaron, Lucho narraba:

> Los mayordomos anteriores nos han criticado mucho pese a que nosotros les hemos dado su comida y les hemos hecho tomar [...] la mañana de la subida nos han ofendido verbalmente, nos insultaron de "cholos hambrientos" y nos dijeron que estábamos llevando a todos nuestros parientes cholos a las otras mayordomías. Nos dijeron que teníamos que ir yo y mi señora nada más, que no sabíamos vestirnos ni tomar como gente [...].

Vicki y Lucho recibieron la mayordomía de manos de los padres de Vicki. Consideraban que no estaban preparados para ser mayordomos, puesto que ella no trabaja y él gana muy poco como empleado del Municipio del Cusco. Con la ayuda de los padres de Vicki, obtuvieron el dinero y los productos necesarios para "pasar el cargo". El padre de Vicki era el propietario de una pequeña gasolinera, mientras su madre regentaba un puesto de verduras en el mercado. Por ello no tenían ningún problema en proveer la comida y la bebida necesarias para la mayordomía, pero sin embargo no podían hacer frente al protocolo del ritual. Según explicaba Lucho:

---

vienen las mayordomías de Bajada y Subida que se llevan a cabo en el momento en el que la Virgen "desciende" a la iglesia de la Almudena y luego "asciende" en la dirección opuesta. Estas procesiones tienen lugar el primer y el último día del Corpus, respectivamente. Las mayordomías menos importantes son las de Bajada y Subida de Trono. En esas ceremonias —que solo tienen lugar en la iglesia de La Almudena—, los mayordomos trasladan la imagen de la Virgen del pedestal en el que se encuentra durante todo el año (el trono) a las andas que usará para la procesión, y de estas de nuevo al pedestal, cuando todo termina. Estas ceremonias se celebran el primer y el último día del festival, respectivamente.



Mayordomos del Corpus Christi, Vicky Mojonero (con gafas de sol) y su pareja Lucho Chihuantito (a su izquierda) recibiendo a sus invitados de rigor —sus *jurkados*— en el atrio de la iglesia de La Almudena. La mujer con las flores contribuye con los fuegos artificiales, que sostiene en su otra mano. 1992. Foto de la autora.

> Lo que pasó es que a mi nadie me ha orientado porque mi suegra no sabía nada, ella no sabía nada porque nadie le ha enseñado tampoco, y ella solamente ha hecho cargos aquí no más en Chocco, nunca ha hecho en el centro [...] por eso así no más hemos hecho, pero yo he tratado de hacerlo mejor que ella, pero igual nos estuvieron criticando.

Chocco es un barrio de los que se conocen como "pueblo joven", situado en los cerros de La Almudena. La mayoría de sus residentes son inmigrantes rurales, muchos de ellos campesinos en las comunidades de las tierras altas, y otros, pequeños granjeros o comerciantes en ciudades rurales. Entre ellos existen familias relativamente prósperas, como los padres de Vicki, quienes, además de los negocios mencionados, poseen una gran casa de ladrillo. La situación económica de la pareja les ha permitido asumir cargos en Chocco y aceptar la mayordomía del Corpus Christi en 1991. El propietario de un pequeño restaurante de barrio fue el que les ofreció el cargo. No estuve presente en la celebración de la mayordomía de los padres de Vicki, por lo que no puedo dar cuenta de los conflictos que entonces tuvieron lugar.

Pero en 1992, los orígenes de la familia en las tierras altas y su residencia en un pueblo joven identificado con antiguos habitantes rurales estigmatizaron

la mayordomía de Vicki y Lucho. La madre y la tía de Lucho vistieron polleras durante la ceremonia, hecho que marcó a la pareja de mayordomos y a sus familiares como cholos. Se dijo que Vicki y Lucho eran unos "hambrientos", no para indicar que eran pobres sino que carecían de maneras en la mesa y tenían un deficiente conocimiento del protocolo ritual. La pareja se sintió verdaderamente insultada e insegura como resultado de estos comentarios, si bien estuvo también complacida e incluso orgullosa de su actuación en el ritual. "¿Qué podíamos hacer? Hicimos lo que pudimos, pero no estábamos preparados", me dijo Lucho, rindiéndose de las críticas. De cualquier modo, las contestaba también al afirmar: "Pero era nuestro derecho hacerlo al modo en el que lo hicimos y que se vayan al diablo con sus quejas. Si somos demasiado bajos para ellos, no deberían venir a nuestro banquete. No los necesitamos y a todos los demás les gustó. Había más que bastante comida y bebida". Aceptar y debatir al mismo tiempo su relativa inferioridad es común entre los cusqueños de la clase trabajadora, quienes de este modo reproducen su posición social en un nivel y la transforman en otro, en un proceso en el cual las imágenes de las jerarquías regionales se confirman como imágenes hegemónicas.

Ser testigo de estos hechos me llevó a preguntarme si los mayordomos mestizos-pero-no-cholos identifican los séquitos de muchas de las imágenes del Corpus Christi con las prevalecientes jerarquías sociales urbanas. No me sorprendió la respuesta que recibí de un mayordomo miembro del grupo mestizo-pero-no-cholo:

> Nosotros y la procesión de La Linda tenemos gente más decente. A la Virgen de Belén la acompañan sobre todo las placeras y chicheras; a San Pedro lo acompañan sobre todo los cargadores de bultos que ni siquiera tienen casa [...] este año el mayordomo de la Virgen de los Remedios ha sido muy decente [...] ellos están mejorando su mayordomía [...] nosotros también estábamos mejorándola hasta este año [...] ahora tenemos que ver qué cosa hacemos para mejorarla otra vez.

En esta respuesta, "mejorar" no significa incrementar el número de invitados a la celebración o la cantidad de comida y bebida o introducir nuevos rituales. Tampoco significa buscar mayordomos que disfruten de una mejor posición económica. "Mejorar" significa mantener las mayordomías lejos de la gente cuyos orígenes rurales son obvios, como en el caso de Vicki y Lucho. Aunque las mayordomías han sido tradicionalmente patrocinadas nada más que por "individuos del estrato cholo e indígena", en palabras del historiador José Tamayo Herrera, recientemente los individuos reputados como miembros de familias decentes, movidos por su cusqueñismo, han tomado el control de algunas mayordomías, tal como la de la Cruz Velakuy, que venera la Santa Cruz. De acuerdo a Tamayo Herrera, la participación en ella se reserva para los "profesionales distin-

guidos, profesores universitarios y miembros de las élites" (1992: 859), confirmando así las dinámicas a la vez inclusivas y diferenciadoras de las mayordomías.

Conclusiones

Poniendo en práctica los discursos discriminatorios que hacen escarnio de la indianidad y que anidan en la "intimidad cultural" (cf. Herfeld 1997) cusqueñista, las mayordomías funcionan como uno de los mecanismos internos del hegemónico racismo de la ciudad. Irónicamente, la continuidad del Corpus Christi, la emblemática representación de los estándares morales de la élite urbana, descansa en las mujeres del mercado, la encarnación de la inmoralidad (según la gente decente). A través de las mayordomías, las mestizas y otros cusqueños de la clase trabajadora responden a esta creencia dominante y dignifican su imagen mostrando públicamente su piedad y su desahogo económico a lo largo de las calles de sus barrios y de las principales arterias de la ciudad. Más aún, contradiciendo las opiniones intelectuales de la élite, los cusqueños comunes consideran que, más que un despilfarro de tiempo y dinero, las mayordomías tienen beneficios tangibles que se expresan en un fortalecimiento de las redes profesionales y una mejora de la "tasa de crédito" personal en la economía informal. No obstante, en una dirección distinta, estas instituciones no solo suponen la exitosa respuesta de las clases trabajadoras cusqueñas a las creencias de la élite. Las mayordomías presentan una doble cara: a través de la invitación ritual llamada jurka incluyen a sectores sociales diferenciados en la celebración, mientras que al mismo tiempo excluyen a ciertos jurkados de una posible elección como mayordomos. Esto es así porque el capital simbólico logrado a través de las mayordomías tiene como una de sus condiciones la reproducción de las creencias urbanas dominantes que (basadas en las políticas del lugar regionales y en la geografía racializada del Cusco) sancionan la inferioridad de los que recién llegan del campo y de las tierras altas y la superioridad de los residentes de la ciudad y las tierras bajas. Los primeros (considerados relativamente indios), que son normalmente excluidos de las más prestigiosas mayordomías, buscan crear las suyas propias y de este modo abrir un espacio social en la ciudad que les permita el acceso a la respetabilidad que les ha sido denegada por los miembros superiores de la clase trabajadora. En sus propias mayordomías, los así llamados "recién bajados" (muchos de los cuales llevan ya largo tiempo residiendo en los cerros que rodean a La Almudena) representan una identidad mestiza y, finalmente, subordinan a aquellos que consideran indios. Esta dinámica, que recrea en la esfera ritual los múltiples niveles de la condición relativa de "indio" y "mestizo" que dan forma a la vida cotidiana indígena cusqueña, es la que subyace a la continua creación de mayordomías.

La eficacia del capital simbólico logrado a través de las mayordomías está limitada a la esfera de la gente del pueblo. La gente decente considera estas celebraciones como extravagancias plebeyas y, de este modo, los gastos necesarios para producir la abundancia requerida en las mayordomías respetables colocan a la gente del pueblo aparte de la élite. Las mayordomías demuestran así que la propiedad de capital simbólico es solo un elemento en la definición de la identidad social cusqueña y del status. Otros aspectos, como el lugar de origen y el tipo de educación, son igual de importantes como marcadores de identidad y son considerados también indicadores de "riqueza", que de este modo trascienden la esfera económica.

Los residentes de La Almudena, muchos de los cuales están a caballo entre la ciudad y el campo, usan actualmente en sus mayordomías algunos elementos que el turismo y el neoindianismo han revitalizado como folclor. Los más obvios son los trajes tradicionales indios, el quechua, las danzas populares, la comida típica y la imagen de las mestizas como matriarcas populares. Mediante el uso de estas expresiones culturales, los productores de las mayordomías han abierto un espacio para la expresión de una nueva cultura indígena urbana orgullosamente puesta en escena por algunos miembros de la clase trabajadora que se consideran a sí mismos mestizos (debido a su éxito económico en la ciudad y a su cultura de origen relativamente cercana a las tierras altas). Este grupo integra a los así llamados "recién bajados" del campo, a las mujeres mestizas del mercado y a sus conocidos, hombres de negocios plebeyos. Lo que hace que sus mayordomías sean "indígenas" es la notoria subordinación político-cultural respecto a las élites, que se deriva de su identificación con la clase de autenticidad cusqueñista asociada con las tierras altas, la atribuida fuente de la cultura andina. Los mayordomos mestizos-pero-no-cholos, que marcan sus diferencias con las mujeres del mercado negando unos orígenes que consideran indígenas, señalan la siempre difusa y fluida frontera que separa la cultura indígena de la que no lo es. Ambas se relacionan, mientras que al mismo tiempo crean y mantienen diferencias sociales.

VI

Respeto y autenticidad: intelectuales populares y cultura indígena desindianizada

Durante la década del 1950, los hermanos Velasco Quintanilla fueron protagonistas del resurgimiento de la celebración festiva de su santa patrona, la Virgen de la Natividad. "La fiesta estaba desapareciendo hasta que nosotros la revivimos y potenciar las danzas fue muy importante", recuerda don Manuel Velasco, el principal impulsor de la mayordomía de la Virgen de la Natividad en la forma que actualmente toma. "Durante el tiempo de nuestro cargo —sigue diciendo—, las danzas atrajeron a mucha gente, muchos de los cuales se habían instalado recientemente en La Almudena". Hoy en día, durante la celebración de las mayordomías de la Virgen de la Natividad, las comparsas se reúnen en el patio de la iglesia de la Almudena escoltadas por sus mayordomos, encargados de proveer de agua y comida al grupo de danzantes. Estas mayordomías se convirtieron en una atracción turística poco después de mediados de siglo, con la participación de numerosas comparsas de danzantes a las que animaban desde los agentes de viajes hasta los intelectuales, pasando incluso por el sacerdote de la parroquia local. Las "danzas folclóricas" son un importante componente de la cultura regional popular y una atracción turística que expresa la autenticidad cusqueñista. Desde que las danzas entraron en escena, impulsadas en primer lugar por el neoindianismo y más tarde por el turismo, tanto los intelectuales de la élite como los populares han utilizado la definición de autenticidad y su potencial asociación con la indianidad de maneras diferentes.

En 1930, las autoridades culturales eligieron las danzas como el instrumento capaz de conectar las "esencias" artísticas de los intelectuales oficiales y de los indígenas cusqueños.[1] A medida que el turismo se incrementaba —desde sus

1. A lo largo de este capítulo se utiliza una distinción entre *official intellectuals* y *grassroots* o *indigenous intellectuals* que he traducido como intelectuales oficiales o tradicionales frente

orígenes en los 50 hasta su eclosión definitiva a comienzos de los 70—, los intelectuales de la élite produjeron y danzaron ellos mismos variadas coreografías indígenas. Durante las cuatro décadas que median entre 1930 y 1970, las danzas fueron los "textos" a través de los cuales los intelectuales de la élite y los intelectuales populares aprendieron unos de otros acerca de la distinta concepción que cada uno tenía de las identidades sociales regionales.[2] Entiendo esta interacción como un diálogo implícito que, a pesar de estar mediado por un desequilibrio entre las posiciones de poder de los participantes, permitió una interpretación y reformulación relativamente autónomas de los distintos textos y narrativas en liza, por parte de cada uno de aquellos.

En la actualidad los grupos indígenas bailan en *comparsas*, mientras que los grupos de danza integrados por danzantes no-indígenas son llamados *conjuntos folclóricos*. Una de las diferencias más comunes entre estas dos clases de asociaciones es el tipo de espacios en los que actúan. Los conjuntos folclóricos lo hacen generalmente en escenarios teatrales, en los que se marca una clara distinción con una audiencia que puede estar compuesta tanto de extranjeros como de limeños y cusqueños. Las comparsas, en cambio, participan en rituales locales, tales como las celebraciones del santo patrono, en los que sus actuaciones no establecen distinción alguna entre el público y los bailarines, confundiéndose todos los participantes en una misma celebración. En este sentido, el contraste entre las actuaciones de las comparsas y los conjuntos corresponde a la formulación elaborada por Víctor Turner acerca de las diferencias entre el ritual y el teatro: "el ritual, a diferencia del teatro, no distingue entre el público y los intérpretes" (Turner 1982: 112).

Del mismo modo, las comparsas y los conjuntos folclóricos tienen diferentes estrategias de actuación. Mientras que los conjuntos folclóricos *imitan* a los personajes que representan, los miembros de las comparsas urbanas se *transforman* durante el ritual en los personajes que encarnan. Otra diferencia importante se refiere a la manera como los danzantes se identifican dentro de las taxonomías raciales y culturales cusqueñas. Los miembros de los conjuntos, a pesar de su

---

a intelectuales populares o indígenas. Los intelectuales oficiales o tradicionales son aquellos que desempeñan el rol socialmente aceptado del intelectual en el contexto local del Cusco. Los intelectuales populares o indígenas son, por su parte, aquellos que, no perteneciendo a los círculos intelectuales socialmente reconocidos, llevan sin embargo a cabo una actividad perfectamente equiparable a la suya. En ese sentido, la distinción entre ambos tipos de intelectuales expresa, en último extremo, una ampliación del concepto de intelectual a los sectores sociales generalmente excluidos, dadas las jerarquías raciales y culturales locales (nota del traductor).

2. Al igual que en otros lugares, las danzas han sido en el Cusco vehículos para la expresión de las identidades sociales.

manifiesta reivindicación de lo indígena, se autoidentifican generalmente como mestizos en términos de raza y como miembros de la cultura no-indígena, y en consecuencia conciben el folclor como una representación de los indígenas. Los danzantes de las comparsas, por su parte, se autoidentifican también como mestizos. Pero esta categoría alude en su caso a una condición social que no excluye la práctica de tradiciones culturales indígenas, a las que los danzantes se refieren como "nuestra costumbre auténtica", uno de los apelativos que da nombre a una cultura subordinada de ámbito nacional que incluye a los indios, pero que no se limita a ellos. Así, aunque los danzantes que me proporcionaron estas informaciones no se consideran a sí mismos indios sino mestizos, admiten que esta condición social es parte de la cultura indígena que reclaman para sí. Desde su perspectiva, las identidades indias y las mestizas son indígenas en la medida en que se integran en el marco de su "costumbre auténtica", esa fluida tradición rural-urbana a la que también llaman "neta". Distinto es el caso de los danzantes de los conjuntos, que piensan en su representación de las "danzas auténticas" como algo completamente separado de su autoidentidad como mestizos no-indígenas. Como resultado de estas diferencias, y aunque las actuaciones de los conjuntos folclóricos y las comparsas se asemejan en muchos aspectos, las danzas constituyen verdaderos terrenos de discusión acerca de los significados de las categorías identitarias. En este capítulo se evidencian dos discrepancias fundamentales entre los bailarines de la élite y los danzantes populares. La primera de ellas es la representación de la sexualidad indígena, mientras que la segunda apunta a la definición de autenticidad.

Al igual que el Inti Raymi discutido en el tercer capítulo, las danzas son tradiciones inventadas, si bien sus creadores las consideran en términos de costumbre. Esta confluencia de invención y costumbre cuestiona la distinción que Eric Hobsbawm establecía en 1983, al considerar que las tradiciones inventadas "deben distinguirse claramente de la 'costumbre', que domina en las llamadas sociedades tradicionales" (p. 2). Esta perspectiva, que ha sido revisada en parte por Terence Ranger (1993), niega la autoría individual de la "costumbre" y asume que las "tradiciones genuinas" son resultados culturales de productores inertes (o por lo menos inconscientes), quienes permanecen anónimos, invisiblemente absorbidos por la colectividad a la que, sin saberlo, representan. Mi análisis de las comparsas revela, en cambio, una definición alternativa a la de Hobsbawm. Los directores de las comparsas, los llamados "caporales", inventan costumbres de manera constante y sin duda supervisan cada detalle de sus creaciones, tanto porque se trata de textos intencionalmente autoetnográficos como porque, como autores, los caporales tratan de reivindicar la originalidad de sus coreografías. Igual que los "inventores de tradiciones", enraízan sus creaciones en un "pasado remoto", pero a diferencia de los creadores de las

tradiciones nacionalistas dominantes, los caporales no perciben ese pasado como una fuente abstracta de una potencial identidad nacional homogénea. Por el contrario, los jefes de comparsa a quienes entrevisté basan sus tradiciones en un pasado que ellos enlazan de manera específica con su propio presente; por lo tanto, estas tradiciones adquieren un sentido propio, exclusivo para ellos, que les sirve para reforzar su autenticidad indígena, su identidad "neta".

Desde una perspectiva gramsciana e inspirada, además, en el activismo de los intelectuales indígenas en Guatemala, Colombia, Ecuador y Bolivia y en los académicos que han escrito sobre ellos (NACLA 1996; Warren 1992 y 1996; Ramón 1992; Rappaport 1994), considero que los productores de lo que yo llamo "tradiciones indígenas deindianizadas" son intelectuales indígenas. Me ha servido también de inspiración la manera en que Steven Feierman (1990) ha ampliado la noción tradicional de intelectuales para incluir a los productores de conocimientos subyugados (cf. Foucault 1980: 82). Los miembros de las comparsas no se ganan la vida como intelectuales, condición de la que, por otra parte, tampoco gozan los intelectuales oficiales contemporáneos en el Cusco y en el Perú. De cualquier modo, los bailarines de comparsas que conocí tienen, al igual que los intelectuales oficiales, "una línea de conducta moral conciente y por lo tanto contribuyen a mantener o modificar una particular concepción del mundo" (Gramsci 1987: 9). Como intelectuales, los directores de comparsa están permanentemente implicados en una actividad de persuasión, dirección e implementación de un punto de vista propio, en este caso a través de las danzas. Es a través de las danzas (que son, en un sentido gramsciano, actividades expresivas, educativas y organizativas socialmente reconocidas), como los caporales vinculan su esfera social —la de los cusqueños comunes— con la esfera dominante y abren la posibilidad de una comunicación, en ambas direcciones, de los significados sociales producidos en cada una de ellas. En una actividad que los reconoce como intelectuales, los caporales han participado, desde hace muchos años, en un diálogo implícito con los intelectuales oficiales acerca de las identidades regionales y han creado un léxico regional heteroglósico (inserto en marcos conceptuales alternativos) para identificar a cusqueños de diferentes estilos de vida.

Es necesario hacer dos advertencias antes de finalizar esta sección. En primer lugar, he de decir que en ningún momento trato de definir a los intelectuales indígenas a partir de la supuesta posición esencial que ocuparían en la estructura social cusqueña, ni tampoco como miembros de una "cultura andina" rearticulada. Desde mi punto de vista, son intelectuales indígenas aquellos que buscan activamente dignificar lo que llaman "nuestra costumbre neta" y que yo he optado por denominar "tradición indígena". Con el objetivo expreso de honrar sus costumbres, los intelectuales indígenas han creado una noción de autenticidad

y una conceptualización de las identidades sociales regionales que difiere de las taxonomías raciales/culturales dominantes. Para dignificar su identidad y su *costumbre*, los miembros de las comparsas definen una cultura cusqueña "neta" (real, opuesta a "espúrea"), la cual —basada en una "lógica del acoplamiento" (Hall 1995; 472; Strathern 1993) en lugar de en una lógica binaria— muestra orgullosamente sus orígenes rurales y, al mismo tiempo, integra usos y maneras de carácter urbano. Desde esta perspectiva, los danzantes (y otros como ellos) son mestizos indígenas que viven en la ciudad, pero que encuentran en sus conocimientos rurales el sustrato sobre el que producir la auténtica cultura cusqueña neta. No son indios porque, como las vendedoras del mercado y las mayordomas, bailan con "respeto", mostrando que no han perdido su dignidad humana. Aunque su definición de autenticidad es multivocal —en tanto existen muchas maneras a través de las cuales las comparsas demuestran su identidad "neta"—, la mayoría de ellas evocan un lugar de origen rural para legitimar sus representaciones.[3]

En segundo lugar, he de advertir que los miembros de las comparsas participan individualmente tanto de las tradiciones indígenas como de las que no lo son, aunque con distinta repercusión emocional y sin dejar de distinguir entre ambas. Algunos de ellos pueden ser a la vez intelectuales oficiales y populares y ejercitar estas identidades en facetas diferentes de sus vidas. Algunos estudiantes universitarios, por ejemplo, pertenecen al grupo de los intelectuales oficiales, y son a la vez, como miembros de las comparsas, lo que hemos denominado intelectuales populares. En lugar de una zona de frontera, en la que ambas dimensiones se limitarían la una a la otra (Anzaldúa 1987; García Canclini 1995), los mestizos-indígenas cusqueños habitan un espacio cultural donde lo indígena y lo no-indígena se entrelazan. Un espacio que no es marginal ni intersticial sino que, por el contrario, coincide con el Cusco (en tanto región geográfica) y con su sentimiento hegemónico, el cusqueñismo. Debido a su ubicación en un espacio donde lo indígena y lo no-indígena se entrelazan, los mestizos indígenas son híbridos, pero no en el sentido estático implícito en la clasificación moderna dominante, esa que separa radicalmente al individuo "rural indígena" del "mestizo urbano" y asume un proceso evolutivo general que termina con la trasformación final del primero en el último (una transformación que supone un ascenso en una jerarquía racial/cultural). Los mestizos indígenas son, en cambio, híbridos en proceso permanente, constantes actores de una desindianización que opera a partir de una selección de lo que consideran los elementos más *netos* de sus tradiciones, a la vez rurales y urbanas. Las tradiciones indígenas que resultan de

3. Por ello la mayoría de las comparsas reivindican sus orígenes fuera de la ciudad del Cusco, el único centro urbano real de la región.

este proceso no son "puras" en el sentido en el que las imaginaron los intelectuales indigenistas modernos. Son, sin embargo, "netas", auténticas, según el mandato y la definición de los intelectuales indígenas.

Representando al "otro" como un "indio festivo": el encuentro entre los neoindianistas y el turismo

Los indigenistas definieron a los indios como una cultura/raza rural. Los artistas —escritores y pintores— los retrataron como campesinos melancólicos e introvertidos que poseían un temperamento colectivo, gregario, potencialmente irritable. Años más tarde, cuando los neoindianistas redescubrieron el folclor, esta caracterización fue remplazada por la imagen del "indio festivo", un verdadero imán para los visitantes extranjeros cuando la actividad turística despegó definitivamente en la ciudad. Dadas sus atracciones arqueológicas, se pensó que el Cusco podría competir con ciudades ya reconocidas como centros turísticos internacionales. Pero además, y por si fuera poco, la llamada "Roma de América" ofrecía una atracción adicional: su población indígena contemporánea. Los indios podían ser burdos e iletrados campesinos, pero se les tenía también por músicos *instintivos*, coreógrafos y sobre todo, danzantes.

El indio festivo se volvió un símbolo de revitalización de la cultura regional. "Muchos creen estar asistiendo a la agonía del Indio pero las danzas sirven para demostrar que el Indio no muere", escribía una influyente autoridad neoindianista en 1940.[4] Aun así, el arte indígena, como un tosco producto bruto de los indios, requería de la supervisión de especialistas antes de darse a conocer al público, tal como lo señala la siguiente cita:

> [...] Los indios tienen que adaptarse al escenario, no pueden presentarse tal como lo hacen en las plazas de pueblo [...] [tienen que ser presentados] como artistas, no como indios borrachos durante días de disipación [...] es urgente*, aunque no queremos estilizar*, que [las danzas] se presenten con cierta pureza, con algo de suavidad [...] el motivo tiene que ser *interpretado*.[5]

---

4. Véase Jorge A. Lira, en *El Sol*, 11 de abril de 1940, p. 2; 10 de octubre de 1940, p. 2; 16 de noviembre de 1940, p. 3. Los cusqueños, al elegir las danzas como representativas de la indianidad, mostraban grandes similitudes con los indigenistas mexicanos del mismo periodo. Según la historiadora mexicanista Marjorie Becker, una cita en un panfleto que circulaba entre los maestros de escuelas rurales en 1933 decía: "los indios tienen una inteligencia que demuestran en sus esfuerzos artísticos, su música, danza, canciones, en el trabajo manual y en las artes plásticas". En "El maestro rural", 1993, citado en Marjorie Becker, "Call Out A Posse, Gather Up Their Music, Teach them to Sing: The Reinvention of the Indian in Post-Revolutionary Mexico", ms.

Para evitar la difusión de lo que se juzgaba como rusticidad del folclor —preservándola en secreto como intimidad cultural (Herzfeld 1997)— y buscar a la vez un engrandecimiento del arte indígena, los artistas indígenas fueron preparados y disciplinados a partir de su integración en "conjuntos musicales". Estos estaban dirigidos por líderes neo-indigenistas, a cargo de modelar las aptitudes musicales indígenas y de extraer verdaderos artistas de entre los alumnos indios. Entre estos grupos, probablemente el más famoso en presentar "indios netos" sobre el escenario fue el Conjunto Acomayo. El grupo era visto como la "orquesta auténtica", cuyas producciones reunían todas las condiciones de la buena música indígena.[6] La crítica cultural cusqueña consideraba que el secreto del éxito del grupo estaba en su líder, músico culto y preparado, un intelectual neoindianista. Se llamaba Policarpo Caballero y había nacido en una aldea rural como hijo de un pequeño propietario de tierras, desde donde había logrado llegar recibir una formación musical en Argentina. Él "adaptó" a sus alumnos indios al escenario artístico y garantizó con su presencia y conocimiento la buena calidad de la música. En opinión de un experto músico cusqueño, las creaciones de Caballero eran "muy técnicas, muy andinas, muy indígenas" (Ojeda 1990: 84).

Entre los años 30 y 40 los intelectuales tradicionales cusqueños, al exaltar la música y las danzas indígenas y al dirigir a los intérpretes indios, hicieron del folclor una empresa muy atractiva en términos políticos, culturales y también económicos. La sede cusqueña de la Corporación Nacional de Turismo inauguró en los años 40 un departamento de folclor casi académico, donde algunos profesores universitarios organizaron un fichero folclórico, que consistía básicamente en un catálogo de cuentos, leyendas, comida, festivales, música y danzas de varias provincias del Cusco (Vidal de Milla 1985: 23). La Corporación también auspició a un conjunto folclórico, cuya finalidad era el "fomento del arte peruano [y] especialmente sus manifestaciones dramáticas, musicales y coreográficas".[7]

Si los directores de los conjuntos musicales vigilaban la actuación de los indios en escena, el Conjunto Folclórico de la Corporación Nacional de Turismo

5. *El Sol*, 6 de marzo de 1930, p. 4.

6. Ibíd.

7. "Reglamento interno del Conj nto Folclórico" (APHVU). Este conjunto estuvo precedido por el llamado Centro Qosqo de Arte Nativo, que fue inaugurado en 1924 y reorganizado repetidas veces hasta que tomó la forma que tiene en la actualidad, siendo uno de los grupos más importantes en la difusión del folclor turístico. En los años 40, el Centro Qosqo sufrió una de sus tantas crisis organizativas y fue reemplazado inmediatamente por el Conjunto Folclórico. Este último desapareció finalmente a mediados de los 50, para ser sustituido por un grupo de artistas, intelectuales y especialistas quechuas autodidactas (quechuistas), quienes más tarde recuperarían el nombre de Centro Qosqo de Arte Nativo.

fue expresamente utilizado por los intelectuales para producir un folclor "refinado", a la vez que preservado en su potencial artístico y sus raíces indígenas. La primera etapa en la producción del folclor se conocía como "captación", término que aludía a la recolección directa en el campo del material cultural a ser reproducido. Durante esta fase, orientada a recuperar la esencia indígena en los lugares donde aún persistía, los folcloristas, armados de lápiz y papel, viajaban a los "escenarios artísticos naturales" —pueblos relativamente distantes— donde observaban las danzas y escuchaban la música, tal como eran interpretadas por los miembros de las comparsas locales.[8] Sin lugar a duda, estos viajes no eran estrictamente necesarios, ya que las danzas también se ejecutaban en la misma ciudad del Cusco. Sin embargo, se trataba de un requisito académico que expresaba la distancia geográfica y cronológica necesaria en toda definición aceptable de "folclor" (Fabian 1983; Thompson 1991; Cirese 1981).

La segunda etapa implicaba el esfuerzo del conjunto por esconder las intimidades culturales regionales, es decir, ocultar la rusticidad del arte indígena regional. Específicamente se la describía como "depurar las danzas" —sirviéndose curiosamente del mismo verbo utilizado por los indigenistas para definir su misión respecto al quechua durante los años 20. La depuración de la danza y la música indígenas implicaba su adaptación a los alegados altos estándares culturales del público urbano. Las "impurezas" más frecuentes eran los ritmos musicales "discordantes", algunos instrumentos "occidentales" (el acordeón era, por ejemplo, ridiculizado, mientras que se admiraba al violín y la guitarra), los "atuendos impropios" hechos de tejido industrial o de colores estridentes, así como la "falta de coreografía". Durante la etapa de depuración, una autoridad intelectual competente —llamada en la mayoría de los conjuntos folclóricos el director coreográfico— supervisaba el proceso a fin de garantizar que se cumpliera con la limpieza sin alterar "la esencia e intención de la danza".[9] Generalmente, la depuración suponía la creación de una coreografía simétrica, ya sea suavizando o exagerando los movimientos del baile y "preservando" a la vez lo que los folcloristas no-indígenas definían como la melodía musical principal y el argumento de la danza. La persona encargada de esta hazaña era el coreógrafo del grupo, identificado en los círculos intelectuales urbanos como una suerte de "autor" de la danza. Este recibía el título de *maestro*, que era un título reverencial a juzgar por el siguiente comentario de Humberto Vidal Unda, un líder folclórico neoindianista: "El maestro Juan de Dios Aguirre ha 'captado' la danza el *Chullchu Tu-*

8. Con grabadoras y equipos fotográficos, el mismo estilo que usan los grupos folclóricos hoy en día para copiar las danzas. La palabra "captación" se utiliza todavía para referirse a esta actividad.

9. "Reglamento interno del conjunto Folclórico", artículo 1, sin fecha, APHVU.

suy del folclor de Paruro, y la ha transformado en una pieza seria que no tiene nada que envidiar a las de los grandes autores".[10] Los maestros también creaban coreografías que eran consideradas auténticas ya que, en tanto artistas reputados, sabían cómo reproducir la esencia indígena. El título de maestro se convirtió en una etiqueta que identificaba a los folcloristas que pertenecían a la gente decente, distinguiéndolos de esta manera de los indios y de los mestizos del pueblo que también creaban e interpretaban danzas o música. El énfasis en las danzas folclóricas y la posibilidad de adjudicarles "autoría" dio lugar al reconocimiento del trabajo de un grupo de intelectuales de nivel intermedio que labraba su reputación produciendo *captaciones* y creando coreografías. Así, también en este aspecto, las danzas indígenas fueron para los neoindianistas lo que el quechua había sido para los indigenistas: una fuente cuyo estudio y producción les otorgaba la posibilidad de convertirse en intelectuales.

El evidente trasfondo etnográfico de las captaciones pudo inspirarse en la práctica del trabajo de campo que los profesores promovieron desde los años 20, con el fin de completar la formación académica de los estudiantes universitarios. Además de establecer una distancia y marcar las diferencias entre los recopiladores de folclor y los indios de los cuales se había obtenido el material (Fabian 1983), la técnica del trabajo de campo fue central para certificar la autenticidad de las producciones de los folcloristas y para su reconocimiento intelectual. Un proceso que culminó en la creación de la cátedra de Folclor en 1943 y en la importancia del rol académico de los "maestros" folcloristas que ello supuso. De acuerdo al historiador del Cusco José Tamayo Herrera (1992: 777), "entre las Ciencias Sociales, el Folclor fue la disciplina que prevaleció entre 1943 y 1957".

Profesores universitarios y estudiantes de folclor, junto con músicos y coreógrafos autodidactas, se agruparon en el Conjunto Folclórico de la Corporación Nacional de Turismo, en cuyas presentaciones públicas describían a indios y mestizos según las clasificaciones étnicas dominantes. Los indios eran rurales, instintivamente salvajes y capaces de soportar situaciones duras. Los mestizos eran descritos como personas de modales ordinarios, que los distinguían radicalmente de la gente decente. Por ejemplo, una actuación típica del Conjunto Folclórico de la Corporación incluía la "estampa" llamada *Impresiones de un recluta*, que presentaba a un indio lerdo recién llegado a la ciudad, luego de ser reclutado para el servicio militar. También se presentaba la danza *k'achampa,* que describía a un ágil guerrero indio; el indio bucólico aparecía en *Tik'a rantij* ("comprador de flores"); el indio resignado que soportaba las inclemencias del clima era el que deambulaba por el escenario en la estampa *Pajonal*; y el indio violento era el

10. Humberto Vidal Unda, mensaje en el programa radial "La hora del charango", 1938, APHVU.

personaje principal en *Chearaje*, una escena que fue más tarde considerada como representativa de las "violentas provincias altas", el escenario de las presuntas rebeliones indias de 1920. Los mestizos urbanos no eran nunca representados como danzantes sino como borrachos irreverentes, generalmente a través de estampas que describían su celebración pagana de las mayordomías.[11]

A pesar de su rechazo de la categoría biológica de raza, las autoridades culturales de mediados de siglo racializaron sus imágenes del folclor a través de una esencialización de lo que ellos percibían como símbolos de tradición indígena. Decidieron, por ejemplo, que para que las danzas fueran "auténticas" debían tener un carácter ritual, ofrecer una lección moral y describir escenas agrícolas o incaicas. Además, se esperaba que los danzantes se "movieran como indios" (saltando, luchando, pisando fuerte) y que llevaran "atuendos indígenas reales". Igualmente, desde la perspectiva neoindianista, eran muy apreciadas como muestras del folclor regional las danzas que, aun sin cumplir con los requisitos mencionados más arriba, mostraban reminiscencias de la "antigüedad clásica". *Las bacantes*, por ejemplo, fueron pensadas como evidencias del vínculo entre el arte indígena y los cánones artísticos griegos, considerados universales y eternos.[12]

El folclor se convirtió en la pieza central del cusqueñismo cuando el turismo empezó a desarrollarse aceleradamente. En enero de 1960 los periódicos anunciaban que más de 23.000 turistas habían visitado el Cusco en 1959 —una cifra sin duda numerosa en una ciudad con menos de 150.000 habitantes—. Fue en ese momento cuando los intelectuales se comprometieron en una empresa que, "protegiendo al arte indígena de la distorsión", tenía a la vez por objeto la promoción del folclor para el turismo. La celebración en 1961 del quincuagésimo aniversario del descubrimiento de Machu Picchu por Hiram Bingham fue una extraordinaria ocasión para sellar el compromiso. En esa fecha, el Instituto Americano de Arte, en línea con su declaración de intenciones respecto a la preservación de la autenticidad de las danzas y a partir de una vinculación de "autenticidad" con nociones populares de espacios raciales adecuados, sugirió que las danzas folclóricas indígenas deberían tener lugar "en su ambiente y alrededores naturales". Para ello propuso realizar "visitas turísticas a los pueblos de los alrededores del Cusco", con objeto de presenciar las danzas que allí tenían lugar. Además, y tratando de extender este turismo de lo "auténtico" a la ciudad del Cusco, el Instituto propuso, por acuerdo de su asamblea, que los

11. "La distribución del personal y el programa del Conjunto Folclórico de la Corporación de Turismo" (APHVU). La reserva de números para otros grupos folclóricos que presentaban espectáculos (como el Centro Qosqo de Arte Nativo) era similar.

12. "Propuesta de reglas de concursos folclóricos", 1954 (APHVU).

hoteles y restaurantes prepararan "platos y bebidas típicas cusqueñas" para ofrecerlos a los visitantes extranjeros.[13]

La combinación de impulso económico, esfuerzo cultural y cusqueñismo alcanzó su más alta manifestación en el conjunto artístico llamado Danzas del Tawantinsuyo. Dirigido por el empresario Raúl Montesinos, los asesores artísticos fueron el artista plástico Juan Bravo y Ricardo Castro Pinto, un músico autodidacta que había representado el papel de Inca en la celebración del Inti Raymi repetidas veces desde 1958. Sustentándose en la ideología del cusqueñismo, este trío fue el artífice del surgimiento definitivo del "folclor turístico" como un nuevo género, en el que el valor de las danzas se derivaba más de su atractivo visual que de la fidelidad de su reproducción.[14] Desde una mirada masculina, consideraron que la participación de las mujeres (no-indígenas) vistiendo una versión vernacular de minifaldas que giraban hasta mostrar los muslos, era necesaria para que las danzas fueran consideradas atractivas.[15] Durante su reinado, Danzas del Tawantintuyu vinculó directamente la promoción del folclor para el turismo con lo que sus directores concibieron como la "belleza femenina". Las mujeres indias, que los directores de Danzas del Tawantintuyu consideraban sexualmente insípidas para el gusto masculino occidental (debido a su escaso busto y a su trasero plano), fueron reemplazadas en el escenario por mujeres "deseables" que mostraban sus prominentes atributos bailando al compás de los ritmos indígenas.

El exotismo racial y de género del folclor alcanzaba a la conducta sexual de los indios, lo que no es de sorprender si tenemos en cuenta que las características sexuales de los indios fueron una piedra angular en la definición culturalista de raza que elaboró la generación indigenista en los años 20. Uno de sus miembros, Luis Felipe Aguilar, protector de indios, escribía: "el erotismo indio incluye manifestaciones brutales; para él, pellizcar y patear a la amada es equivalente a acariciarla; y golpearla sin causa alguna hace que la mujer sienta la fuerza de su pasión" (Aguilar 1922: 61). La creencia en la sexualidad bestial indígena permaneció inexorablemente viva. En 1956, un estudiante universitario redactó un trabajo en el que parafraseaba a Aguilar: "el patear y el pellizcar están incluidos en el lenguaje mudo de amor de los indios" (Dueñas 1956: 16). Tales imágenes se deslizaron rápidamente en la representación de los indios que se ofrecía a los turistas. En los años 60, el programa de Danzas del Tawantintuyu describía el

---

13. "Libro de actas", Instituto Americano de Arte (IIA), 9 de marzo, sesión 1961.

14. Entrevistas con Ricardo Castro Pinto y Juan Bravo. Véase también *El Comercio*, Cusco, 14 de julio de 1961, recortes de periódico en el APRCP.

15. Tanto así que los periodistas se quejaron: las Danzas del Tawantinsuyo habían exagerado los giros y piruetas y acortado demasiado las faldas (*El Sol,* 3 de julio de 1961).

carnaval de Combapata o *Pujllaitaki* como una actuación en la cual "los *cholos* y *cholas* solteras invaden plazas y calles, bailando durante ocho días. Entre sus coreografías, se destaca el implacable castigo que las *cholas* administran a sus acompañantes lanzándoles sus hondas. Castigo sangriento que recibe el cholo con alegría y con aplomo viril: ciertamente una extraña manera de demostrar su amor".[16]

Los folcloristas de mediados de siglo tiñeron la imagen andina de lo carnavalesco de referencias a la "otredad" sexual de los indios. *Pujllaitaki* es una palabra quechua con connotaciones eróticas que relaciona la danza con el juego sexual. En la representación de este carnaval, Danzas del Tawantintuyu acentuaba los aspectos exóticos de esta mezcla. Sin duda la conjunción del turismo y el folclor contribuyó a hacer a los indios más visibles en el Cusco y a borrar las imágenes que previamente los presentaban como víctimas miserables. En su lugar, el indio se transformó en una figura festiva engalanada con vistosos trajes de lana multicolor. Esta figura, reproducida en fotografías, películas y guías turísticas en todo el mundo, estaba llena de exotismo y sugería que los indios poseían un intenso temperamento sensual instintivo que los convertía a la vez tanto en artistas naturales como en seres sexuales brutales.

Los coreógrafos indígenas sostuvieron diálogos con los folcloristas de la élite desde el primer Inti Raymi oficial en 1944. En esa fecha, los grupos indígenas de danza respondieron entusiastamente a las convocatorias oficiales para participar y danzar en la escena inca. Por lo menos 19 comparsas viajaron anualmente de sus pueblos a la ciudad para participar en la primera Semana del Cusco.[17] En cartas a los organizadores del Día del Cusco, los líderes indígenas letrados de las comparsas remarcaban la "antigüedad" de sus danzas, los supuestos orígenes incaicos y la originalidad de las mismas, así como la elegancia de los atavíos de los intérpretes y la alta calidad artística de la danza. En 1955, por ejemplo, el caporal de un grupo de Acomayo describió la danza que él dirigía como: "una verdadera representación incaica [que] será presentada por primera vez en Sacsayhuamán". Víctor Pitumarca, otro director de danza, negociaba la participación de su grupo insistiendo en que "ellos visten todos los mejores trajes de la región, lo cual despierta gran interés entre los turistas".[18] Estas citas muestran que los

---

16. "Programa de las Danzas del Tawantinsuyu", sin fecha (ca. 1963), Archivo Personal de Raúl Montesinos (APRM).

17. "Planilla general de gastos que el Instituto Americano presenta al Comité de la Semana del Cuzco", en *Revista del Instituto Americano de Arte*, 9: 298-299, 1959.

18. "De Eulogio Tapia al Comité Pro-Semana del Cuzco" (7 de julio de 1955) y "De Víctor Pitumarca a Humberto Vidal Unda" (23 de junio de 1955), respectivamente. Jacinto D. Flores, que representaba a otra comparsa, declaraba: "Nuestra comparsa merece los elo-

directores indígenas de las comparsas empleaban los términos de los folcloristas de la élite, posiblemente para contrarrestar las extendidas imágenes de que las producciones rurales eran toscas y necesitaban mejorar.

En 1991, los danzantes urbanos que entrevisté me contaron que ellos representaban a "los personajes cusqueños típicos", y con ello querían decir indios, mestizos o gente decente. Sin embargo, en marcado contraste con los folcloristas de la élite, los artistas indígenas me dejaron ver claramente que ellos no solo "reflejan" la cultura indígena o las identidades sociales de la región sino que más bien las recrean con sus interpretaciones, en cuyo proceso deindianizan su cultura y se distancian a sí mismos de los indios, mientras se perfilan como productores legítimos de la cultura regional "neta". Para ilustrar esta dinámica, analizo algunos aspectos de una de las comparsas a las que seguí: la de los *capac qollas* de Haukaypata. Su danza describe la travesía de los arrieros desde las alturas del Collao hasta los valles templados, con el propósito específico de intercambiar sus productos (lana, tejidos y carne) por los productos del valle de los que carecen, tales como el pan y el maíz.[19]

Representando al "otro inclusivo" : El capac qolla de Haukaypata[20]

Las comparsas de capac qolla se componen generalmente de un equipo de diez a doce danzantes varones que interpretan a los *qollas* (uno de ellos es el "je-

---

gios [que ha recibido] debido a sus vestimentas llamativas, sus danzas inigualables, que no son nada más que la expresión andina de nuestra tierra, y donde apreciamos la ondulación incandescente de nuestro lago legendario" "Carta a Humberto Vidal Unda", 7 de junio de 1954; APHVU, documentos varios.

19. La comparsa de *capac qolla* alude al intercambio comercial, social y cultural entre los habitantes de las zonas altas (conocidas como *punas* y ubicadas normalmente por encima de los 2.000 metros sobre el nivel del mar) y los valles, conocidos también como *quebradas* o *quechua* (que se encuentran entre los 1.200 y los 2.200 metros sobre el nivel del mar). Durante varias décadas, los antropólogos e historiadores de los Andes interpretaron de innumerables maneras estas interacciones que, bajo la influencia de John V. Murra, llegaron a convertirse en una obsesión para los estudiosos en los años 70. Véase Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975, y el clásico artículo de Pierre Duviols, "Huari y Llacuaz, agricultores y pastores: un dualismo pre-hispánico de oposición y complementariedad", en la *Revista del Museo Nacional* 1973, (39): 153-191. También Giorgio Alberti y Enrique Mayer, *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

20. Haukaypata es el nombre quechua para la plaza de Armas en la ciudad del Cusco. El Collao es la región del altiplano que se extiende hacia el sureste del departamento del Cusco.

fe"), una bailarina femenina denominada la *imilla* y un *chanasko* o niño.[21] Una característica de los capac qollas es que poseen llamas, un animal que los acompaña durante el viaje y que marca su identidad como pastores, diferenciándolos así de los agricultores. Algunas comparsas llegan incluso a utilizar llamas reales en sus presentaciones. Además de estos personajes principales, los capac qollas, al igual que la mayoría de las comparsas del Cusco, tienen *pablitos* o *pauluchas*, personajes indispensables, encargados de servir a los danzantes e invitados durante las pausas de la danza, de mantener el orden y, al mismo tiempo, de hacer reír al público con bromas y números comunes a muchas danzas del Cusco.[22]

De acuerdo a un antropólogo de Paucartambo, la comparsa de capac qolla existía en esa provincia desde fines del siglo XIX, integrada por un grupo de hombres de la élite de Paucartambo (Villasante 1975: 79). En su reciente estudio de esta misma danza, en la versión de la comparsa del pueblo de San Jerónimo, Zoila Mendoza señala que la danza evolucionó desde otra más antigua, llamada colla en alusión a los viajes de comercio de los pastores de llamas del altiplano ("trajines", véase Glave 1989). La versión contemporánea es una estilización creada por los paucartambinos, quienes (buscando tal vez depurar la danza de sus connotaciones despectivas) añadieron el adjetivo *capac*, que en quechua quiere decir "rico" o "jefe" (Mendoza-Walker 1993: 196). Por otro lado, también el auge turístico del Cusco y sus secuelas están relacionados con esta danza. En el mes de julio los paucartambinos celebran la fiesta de la Virgen del Carmen, un evento importante en la estación turística, que se inicia en junio con el Corpus Christi y el Inti Raymi. Esta fiesta, repleta de comparsas que participan en los concursos folclóricos que se organizan bajo el auspicio de los agentes de viajes, le ha valido a Paucartambo el titulo de "capital folclórica del Cusco". El capac qolla se hizo popular en esta celebración durante la década de 1970.[23] Algunos miembros de la comparsa capac qolla de Haukaypata del Cusco también están vinculados al turismo, en tanto trabajan como vendedores ambulantes de tejidos y otras artesanías, actividad que debe mucho a la presencia de los visitantes extranjeros.

La versión de capac qolla que baila esta comparsa es la interpretación de Alejandro Condori, el caporal del grupo.[24] Hijo de campesinos, Alejandro nació

Ocupa los territorios de Puno y gran parte de Bolivia y, en general, se sitúa a una altura mayor que la de las principales ciudades del Perú.

21. *Imilla* es el término aymara para niña y *chanasko* se refiere al más pequeño del grupo.

22. Para una explicación más amplia, véase Allen (1983).

23. APRM, documentos varios 1960-1972.

24. Alejandro Condori cursó los estudios primarios en su pueblo. Es bilingüe quechua/español, si bien habla este último idioma con dificultad.

en el pueblecito de Llactapampa, en la provincia de Acomayo. Yo lo conocí en 1991, cuando tenía 37 años. La primera vez que danzó capac qolla tenía escasamente diez años, con ocasión de la mayordomía de su tía. Animado por su madre, Alejandro danzó como *chanasquito* —el niño qolla que acompaña en la comparsa—, bajo las órdenes de un caporal que "había bailado en Paucartambo".[25] Alejandro recuerda que este hombre "lo nombró caporal", y cuenta a los miembros de su comparsa la siguiente anécdota acerca de su iniciación como jefe de los qollas: "Entonces ese caporal me ha dicho: 'siempre me vas a recordar, yo te voy a hacer caporal, me ha nombrado [...] [y me ha dado] su montera, su *wichicho*, su llama de caporal el día de *cacharpari* he bailado [...] desde ese día mi chapa [apodo] en la escuela ha sido caporal [...]".[26]

Para los miembros de la comparsa, la iniciación de Alejandro tiene connotaciones míticas que lo sancionan como un caporal legítimo. Como tal, él confiere al grupo su singularidad, reforzando la naturaleza ritual de su danza y haciéndola así una "comparsa neta" diferente de otros grupos cusqueños, aquellos que, según Alejandro, no son auténticos, pues "solo copian las letras y los pasos, sin aprenderlos [ritualmente]". Para garantizar que los capac qollas de Haukaypata han aprendido las mismas canciones "antiguas" y los mismos pasos de danza que el viejo caporal le enseñó, don Alejo (como lo llaman los miembros de la comparsa) cuenta que en el momento de su iniciación, él "anotó en un cuaderno todas las letras y los 'números' para recordarlos y conservarlos exactamente tal como yo los había aprendido, tal como los sabía mi caporal". Alejandro certifica la autenticidad de la danza con referencias a un documento escrito. Este detalle, aparentemente irrelevante, cuestiona las interpretaciones académicas que subrayan la importancia de la oralidad en la perpetuación de las tradiciones no-nacionales (E. P. Thompson 1991; Anderson 1983). Estas interpretaciones ignoran el rol de la alfabetización en la formación de las identidades y especialmente en la capacidad para distribuir poder y autoridad que esta otorga a los individuos que participan en grupos similares a las comparsas, donde las tradiciones pueden ser *también* transmitidas oralmente. En este caso concreto, el saber leer y escribir

---

25. Es posible que el caporal que inició a Alejandro no haya danzado en la comparsa principal de *capac qolla* de Paucartambo, puesto que esta se reserva para la gente más importante de la provincia. Sin embargo, en los distritos de esta provincia existen otros grupos *capac qolla* y pudo haber pertenecido a alguno de ellos.

26. La montera, el *wichicho* y la llama son tres elementos característicos de esta danza. La montera es un sombrero rectangular y plano, con alas caídas a los lados, que caracteriza a los *qollas*. El *wichicho* es un muñequito vestido igual que los *qoyas* y que, según Alejandro, personifica la autoridad del caporal. La llama, en este caso en particular, es un feto muerto, que cargan a la espalda. Otras comparsas llevan una llama viva. Véase Zoila Mendoza-Walker, "Shaping Society Through Dance", 2000.

permitió a Alejandro evitar legítimamente el rótulo de indio que teóricamente le correspondería por su origen campesino. El hecho de no ser indio, sin embargo, no niega la posibilidad de que Alejandro se considere "neto" y, por lo tanto, un "caporal legitimo". Su mítica designación como caporal sirve también para su consagración legítima como especialista ritual de la danza. Son ambos aspectos —su condición de no-indio y, pese a ello, su habilidad como ejecutor y creador de danzas "netas"— los que confieren poder a Alejandro y sancionan su autoridad como caporal.

La "autenticidad", tal como la entienden Alejandro y los miembros de la comparsa, se refiere a lo que yo llamo *otredad inclusiva*, que consiste en el ejercicio simultáneo de un distanciamiento de la identidad india y de una reproducción de la cultura indígena o de lo que Alejandro llama "nuestra cultura neta". En primer lugar, la versión de la danza ritual que interpreta su grupo sería auténtica debido a la identificación de los actores con los qollas, los comerciantes procedentes de las alturas. Los bailarines de Alejandro han escogido la danza capac qolla, porque, además de sus orígenes en las tierras altas rurales, son "ambulantes", es decir, vendedores de la calle que durante toda la semana deambulan por los portales de la plaza de Armas del Cusco vendiendo a los turistas chompas tejidas en rústicos talleres. Esto, desde su perspectiva, los hace comparables a los qollas: viajeros de las tierras altas y vendedores de lanas. De acuerdo a este rol, los capac qollas de Haukaypata viajan como comparsa al santuario del Señor de Coyllur Rit'i, el más famoso peregrinaje en el sur andino, y asocian este viaje ritual con su venta ambulante, subiendo y bajando las calles de la ciudad del Cusco mientras venden su mercadería. Al explicarme este aspecto de su autenticidad, Alejandro me dijo:

> Todo lo que representamos es verdad. Nosotros vamos una vez al año al santuario y llevamos todos nuestros pecados, nuestros errores [...] en mayo es cuando nosotros nos limpiamos y pedimos perdón [...] lo hacemos de verdad [...] nosotros no bailamos para la gente, nosotros no sentimos que la gente nos ve, para nosotros no hay desfile, no hay concurso, por eso representamos a los qoyas, porque son como nosotros, comerciantes, laneros, siempre están caminando para vender igual que nosotros, que somos ambulantes, los qollas son caminantes trabajadores, igual que nosotros los de Haukaypata [...].

Ya aludí con anterioridad al impulso que el sindicalismo adquirió en el panorama político del Cusco de los años 50. De este grupo de danzantes aprendí que el sindicalismo podía trascender el ámbito de la política tradicional hasta influir incluso en los rituales; sumado a su dimensión ritual, los capac qollas de Haukaypata se consideran a sí mismos *una comparsa legítima* porque su grupo funciona como un sindicato de trabajadores, que, como todo gremio que se respete, es-



La comparsa de la *Capac Qolla* realiza una danza ritual antes de partir de la iglesia de La Almudena al Coyllur Rit'i.



Fernando, estudiante universitario y bibliotecario, danzante de la *Capac Qolla*, me presentó a don Alejo Condori y me ayudó a comprender lo que significa ser un *neto*, un mestizo indígena como él. Ambas fotos son de la autora.

tá bajo la advocación de un santo patrono urbano. Cuando en 1988 don Alejandro se enteró de que la Virgen de la Natividad de la parroquia de la Almudena era la "patrona de los comerciantes de lanas", decidió solicitar al sacerdote de esa parroquia que la Virgen fuese también la patrona de los capac qollas de Haukaypata.[27] Siguiendo los procedimientos de los sindicatos de trabajadores, Alejandro convocó a sus danzantes a una asamblea y les dijo: "ellos dicen que los devotos de la Mamita Natividad son como nosotros, que son comerciantes y tejedores, y dado que como qollas, nosotros somos comerciantes independientes y comerciantes de lanas, deberíamos escogerla como nuestra Patrona". Del mismo modo, reflejando la estructura de las uniones sindicales cusqueñas, la Asociación Capac Qolla de Haukaypata tiene un libro de actas y una junta directiva, y utiliza procedimientos democráticos para la resolución de los conflictos y la toma de decisiones. Alejandro recuerda todos esos detalles: "yo invité a todos los participantes a una reunión en mi casa. Allí hemos elegido a nuestra junta directiva y nos hemos convertido en una comparsa legítima con el nombre Asociación Capac Qolla de Haukaypata". Pero lo que realmente otorga legitimidad a la comparsa es su peregrinaje al Santuario de Nuestro Señor de Coyllur Rit'i, que culmina con su participación en la procesión urbana del Corpus Christi.

Estos dos eventos rituales son fiestas sin fecha fija pero sí coordinada, que se rigen por el calendario lunar y se celebran anualmente en algún momento entre los meses de mayo y junio. Simbolizan un ritual indígena y un ritual cristiano, respectivamente. Incluso el contraste entre los lugares geográficos en los que se celebran —una montaña en la región del *Apu* Ausangate para la peregrinación de Coyllur Rit'i y la plaza de Armas del Cusco para la celebración del Corpus Christi— es significativo de las concepciones racializadas de la geografía y la cultura. La participación de los capac qollas de Haukaypata en ambos rituales ilustra una estrategia que integra lo rural y lo urbano en su doble objetivo de lograr la autenticidad de su actuación y a la vez su desindianización. De regreso de Coyllur Rit'i, bajando de las alturas al valle, los capac qollas de Haukaypata se unen a la procesión del Corpus Christi en las principales calles de la ciudad. Para que este encuentro tenga significado, los capac qollas deben exhibir grandes bloques de hielo que han cargado desde el Ausangate, el *Apu* central del Coyllur Rit'i. Esta exhibición confirma la ruralidad de la danza y la habilidad de sus participantes para actuar y hasta sobresalir, en las cumbres nevadas de mayor altitud. Al mismo tiempo, el término Haukaypata —el nombre quechua de la plaza de Armas— sugiere que los miembros de esta comparsa suben al Ausangate como representantes de esta plaza, el corazón urbano de la región cusqueña. La

---

27. No llegué a verificar estos rumores, pero sospecho que están relacionados con la participación de los puneños en las mayordomías ofrecidas a la Virgen de Natividad.



Don Alejandro Condori, vestido como un Capac Qolla, en nuestro retorno del Coyllur Rit'i. Estamos ubicados frente a la catedral, aguardando completar el peregrinaje mediante el acto de depositar dentro del templo el hielo atesorado por el Ausangate.



Cornelio, uno de los pablitos de la comparsa de la Capac Qolla, posa orgulloso con el hielo traído desde el Ausangate. Ambas son fotografías de la autora.

imponente catedral es el destino final del hielo transportado, vinculándosela, así, con el *Apu* Ausangate y convirtiéndose esta conexión en la razón principal del peregrinaje ritual. Sin el vínculo entre la plaza de Armas y el Ausangate, el ritual no existe; esto fue obvio para mí cuando presencié un acontecimiento que ocurrió durante mi trabajo de campo en 1992. En junio de ese año, cuando los haukaypatas regresaban del Ausangate durante la celebración del Corpus Christi, supieron que las autoridades eclesiásticas habían prohibido la presencia de danzantes en la plaza de Armas. Afligidos porque de cumplirse esta prohibición habría impedido la culminación de su ritual, los capac qollas comentaban: "por gusto hemos viajado", arguyendo que su peregrinaje al Coyllur Rit'i no sería válido si ellos no podían llevar su trozo de hielo —ritual— hasta la catedral en la plaza de Armas. Era necesario, entonces, evitar la prohibición arzobispal, si los capac qollas querían completar su ritual. Alejandro y sus compañeros lo lograron de manera ingeniosa: se quitaron sus trajes de danzantes y se vistieron con pantalones limpios y recién planchados para desfilar en la plaza de Armas, cargando por supuesto su bloque de hielo y volviéndose a vestir de qollas una vez dentro de la catedral, para poder completar el peregrinaje. La comparsa de Haukaypata logró una vez más yuxtaponer el Corpus Christi y el Coyllur Rit'i, la plaza de Armas y el Ausangate, los aspectos urbanos y rurales que simultáneamente forman sus identidades. De este modo, culminó un ritual que, en lugar de oponer la ciudad al campo, funde ambos espacios sin que ninguno de los dos desaparezca por ello.[28] Wagner (1991) y Abrahams (1993) caracterizarían este proceso y las identidades que de él se derivan como "fractales", lo que en este caso cancela la relación de oposición binaria entre lo rural y lo urbano, manteniendo a la vez la distinción entre ambos. Esta interpenetración entre urbanidad y ruralidad es también visible en los aparentemente contradictorios esfuerzos de Alejandro para desindianizar aquellos elementos de su representación que él considera "netos" —indígenas en mi interpretación—, con vistas a lograr "que la comparsa sea legítima". Aunque pudiera parecer incongruente, en realidad no lo es: es precisamente deindianizando la danza como Alejandro produce un discurso que le permite presentar lo que él considera una auténtica pero respetable cultura indígena, *lo neto, pero con respeto*.

28. He tomado prestada la expresión de una metáfora de Ralph Abraham: "El océano y la tierra no están divididos en la costa de un modo binario, ellos se interpenetran en una geometría fractal" (1993). Agradezco a Penélope Harvey por brindarme esta referencia.

La cultura indígena rural/urbana y la desindianización

Siguiendo su idea de que el capac qolla de Haukaypata debe representar su identidad "verdadera", Alejandro ha compuesto versos que permiten a los danzantes expresar verbalmente la fusión de sus orígenes rurales y de su ocupación urbana como comerciantes. La letra de su canto narra el descenso desde el pueblo de Paucarcolla —tal vez paráfrasis de Paucartambo y un lugar inventado que representa el lugar de origen de los danzantes en las alturas—, en dirección a un pueblo del valle que a su vez representa —siempre según Alejandro— la ciudad del Cusco. La travesía entre estos dos lugares está lejos de ser fácil, como tampoco lo es la vida en una ciudad extraña donde los arrieros rurales deben aprender a vivir de manera diferente.

> De mi pueblo de Paucarcolla,
> estoy bajando al pueblo de la quebrada, al pueblo de los *canchis* [mestizos]
> espina de llaulli, espina de pinina,
> no me entres en mis pies descalzos, no me entres en mi carnecita
> aprende, aprende, ya sabrás, ya sabrás
> si no aprendes como será tu vida, como padeceremos
> *ay chinka chinka, ay chinka chinka*
> mi llama se ha perdido, mi soga se ha perdido, mi llama se ha perdido
> cómo será mi vida, cuándo será mi vida
> en esta tierra extraña donde sufro, donde lloro a mares,
> por dónde pasaré para alcanzar mi llama, alcanzar mi soga.[29]

Comentando esta parte de la canción, Alejandro señaló:[30]

> [...] es todo lo que pasa cuando uno va a *chalar* [...] es cosa realidad, no hay mentira nada [en] lo que cantamos. Justo pasa eso [...] eso se repite hasta ahora [...] quiere decir que estoy bajando de mi pueblo y abajo encontramos espinas, y como los del campo no usamos zapatos, tenemos que aprender [a usarlos] en la ciudad para que no nos entren las espinas, hay que aprender cómo es la vida, no sabemos lo que va

---

29. Alejandro, otro danzante llamado Fernando y yo misma escribimos los versos en una sesión en la que escuchamos atentamente una grabación que habíamos realizado de la canción de la comparsa. Estaba escrita en quechua y la tradujimos al castellano en una sesión posterior.

30. Obtuve esta explicación y las que siguen de Alejandro, públicamente, mientras observaba las prácticas de danza o cuando Alejandro resolvía un problema que surgía en la comparsa. También las recibí en privado, como respuesta a mis preguntas directas acerca del significado de las danzas.

> a ocurrir allá abajo, cuando llegamos a la quebrada de repente nos roban nuestra llama, nuestra carga, no sabemos quién nos ha robado [...].

En el Cusco, la palabra quechua hispanizada *chalar* tiene dos significados, que don Alejandro utiliza simultáneamente al hablar sobre su doble identidad como migrante y comerciante. Por un lado significa "intercambiar una cosa por otra", hacer trueque o comprar y vender —lo que hacen los llameros y los comerciantes. También significa "utilizar algo por primera vez", en clara referencia al "estreno" de un lugar de residencia, la ciudad del Cusco, cuyas costumbres deberán aprender de la nada, incluyendo la manera de usar zapatos.

Usando modernas dicotomías construidas alrededor de nociones racializadas de la geografía serrana, los "imagineros" o constructores de imágenes dominantes (*imaginers*, cf. Muratorio 1994) sobre los indios vienen señalando, ya desde el periodo indigenista durante la década de los años 20, que la migración a la ciudad habría de transformar a los indios (esencialmente agricultores) en mestizos (mayoritariamente comerciantes). Una afirmación que presupone que la adquisición de conocimientos urbanos desplaza a las costumbres rurales. La interpretación ritual de los capac qollas de Haukaypata contradice esta imagen, en tanto el conocimiento urbano que adquieren sus arrieros capac qollas no reemplaza sino más bien *se añade* a su experiencia del campo, para constituir ambos "lo auténtico con respeto". Haciendo gala de sus conocimientos rurales, los bailarines de capac qolla utilizan lo que llaman "dialectos", que constituyen para ellos un elemento *sine qua non* de su travesía sagrada al Coyllur Rit'i.

> Los qoyas que están apareciendo en otros sitios no saben el dialecto. Han visto un bailarín, bonito lo han visto [y dicen] "me gustaría aprender", alquilan el disfraz y bailan pero no saben nada del dialecto [...] y todavía critican [...] [los dialectos] se tienen que aprender desde el momento del nacimiento [...] yo no digo nada porque si no me copian [...].[31]

Los dialectos son comportamientos y palabras rituales secretos que "no todos entienden aunque puedan saber el quechua" y que supuestamente tiene un origen rural. Los capac qollas de Haukaypara usan dialectos durante el tiempo que pasan en el territorio del santuario. Esta es la etapa crucial del peregrinaje, el momento en que la competencia con otras comparsas, urbanas y rurales, llega al punto culminante en lo relativo a la demostración de la propia autenticidad. Los haukaypatas se ven a sí mismos como los mejores y los más legítimos porque usan dialectos. Cuando asistí con ellos al Coyllur Rit'i, Alejandro nos dio

---

31. Alejandro me explicó que por esa misma razón él no podía enseñarme los "dialectos" que usaba.

instrucciones antes de bajarnos del camión, en Mahuayani: "desde Mahuayani tienen que llamar a la demanda 'Apuyaya'". Así empezamos el ascenso al santuario. La "demanda" es la imagen en miniatura del santo patrón que posee cada comparsa. En el curso del peregrinaje, cuando nos encontramos con otras comparsas, intercambiábamos momentáneamente nuestras respectivas demandas mientras Alejandro pronunciaba las "palabras del dialecto", permitiéndonos solamente escuchar el saludo: *taytan wayran pustan* a los hombres, y *maman wayran pustan* a las mujeres.[32]

Alejandro nos contó cómo él mismo aprendió los secretos vinculados a esta etapa del ritual de boca de un *pablito* (también llamado *ukuku*), ese ubicuo y multifacético personaje presente en casi todas las comparsas cusqueñas, un *pablito* al que se refiere como "matrero" (lo que localmente significa viejo y experto) en los rituales del Coyllur Rit'i. Para probar la autenticidad del conocimiento de su maestro, Alejandro mencionó que el *pablito* venía de las "alturas de Paruro". Durante nuestro viaje a Ausangate nos narró a mí y a los danzantes lo siguiente:

> Cuando yo bailaba antes en mi pueblo yo sabía todo de la danza, pero no entendía nada de Coyllur Rit'i, mi caporal no me había enseñado. Cómo voy a ir al santuario si no sé nada [...] yo estaba preocupado [...] hasta que conocí a ese pablito, tres veces nos ha acompañado desde la primera vez, él me ha enseñado todo lo de los dialectos [...] y así me ha dicho que "con otros qoyas te vas a encontrar por aquí y por allá, y tienes que hablar dialectos" [...] en el encuentro con los qoyas se debe obligar a hablar dialectos, los borrachitos del campo [de] más [alto] que nosotros, de la altura vienen, más saben los dialectos antiguos, saben entonces preguntar con sus maneras, sus saludos, nos hacen. Como yo ya sé lo que me ha pasado la voz [me ha enseñado] el pablito, entonces yo ya tengo qué responder.

Tal y como Alejandro describe, los pablitos están asociados con "las alturas" y son por lo tanto generalmente considerados como los miembros más indios de los grupos de danza. Como tales, se les asignan tareas rituales menores —sirven a los danzantes, transportan cargas y son los últimos en recibir cada uno de los servicios rutinarios— y es por ello que algunas comparsas escogen entre sus miembros a los más pobres y menos instruidos para hacer el rol de *pablito*. Sin

---

32. *Pustan* fue una de las palabras del "dialecto" que no pude traducir y que se quedó finalmente sin traducción, ya que ninguno de los danzantes de Alejandro pudo hacerlo tampoco. De acuerdo a una profesora bilingüe (Margarita Huayhua), la palabra puede designar a un becerro que no ha podido completar su crecimiento sin razón aparente. Ella sugirió que *taytan wayran pustan* podría traducirse como "el vientecito del padre, el padrecito del viento" y *maman wayran pustan* como "el vientecito de la madre, la madrecita del viento". Estas frases son, sin embargo, tan ambiguas que Alejando puede interpretarlas de otra manera, sin que ello tenga necesariamente que ser juzgado como una arbitrariedad suya.

embargo, los *pablitos* que van al Coyllur Rit'i son también especialistas rituales experimentados y de mucha importancia, porque entre sus tareas se encuentra la de conseguir el hielo ritual. Ser pablito de Coyllur Rit'i puede significar una carrera ritual de toda una vida, que normalmente empieza como aprendiz de aquellos con una más larga trayectoria en el desempeño del rol. Así pues, los pablitos ocupan el estrato más bajo en la escala social y son, a la vez, especialistas rituales en Coyllur Rit'i que gozan de una gran estima y consideración.

A través del aprendizaje de los llamados dialectos de un *pablito*, Alejandro adquirió el conocimiento ritual neto que, para él y para los miembros de su comparsa, lo distingue de los "falsos caporales que copian la danza, llevando a sus grupos al pico nevado sin conocer el significado de los dialectos, ellos no saben cómo contestar [en dialecto]". Y sin embargo, como sucede con el rol de los *pablito*s, el dominio de los dialectos se percibe también como un atributo de indios (los *borrachitos* a los que aludió Alejandro) y, por tanto, uno de los riesgos de su posesión es el adquirir automáticamente la consideración de indio o el estar muy cerca de serlo. Para contrarrestar estos peligros, los capac qollas de Haukaypa enfatizan lo que ellos ven como las características urbanas básicas de su identidad. Así como sus canciones revelan sus orígenes rurales, no dejan de insistir en su condición de comerciantes (no-agricultores) y en que proceden del "mismo centro de la ciudad, de Haukaypa, en la plaza de Armas". Y aquí la paradoja: aunque esta interpretación de sí mismos rompe las dicotomías binarias al yuxtaponer saberes y procedencias rurales y urbanas, sigue aferrándose a las jerarquías dominantes al utilizar lo urbano para contrarrestar los aspectos negativos, vinculados a lo indígena, que la imaginación regional (y nacional) dominante otorga a la ruralidad.

Para esta comparsa, presentar una apariencia "urbana" es tan importante como el dominio de los dialectos "rurales". Ambos son fuentes de distinción, una marca de autenticidad como comparsa ritual. En una ocasión, cuando me encontraba acompañando a la comparsa, un nuevo residente de la parroquia de La Almudena pidió unirse al grupo. Era un joven quechua-hablante monolingüe que, por la manera de comportarse, evidenciaba que acababa de llegar del campo. Si bien la comparsa lo aceptó, dejó bien en claro que ellos, los haukaypatas, eran los que representaban a la ciudad de entre todas las numerosas comparsas capac qolla que acudían al Coyllur Rit'i. Por eso mismo el nuevo acompañante tenía que bañarse, peinarse y lustrar sus zapatos antes de poder unirse a la comparsa, para que "no se viera rústico, como los miembros de las otras comparsas". Además de ordenarles cuidar la limpieza y apariencia de su persona, Alejandro siempre exige a los danzantes de su comparsa que se abstengan de beber mientras interpretan el ritual, ya que este es un rasgo irrefutable de indianidad. "*Los borrachitos de las alturas*" es el apelativo que Alejandro utiliza para referirse a los indios,

a medio camino entre el afecto y la burla. Con el objetivo de purgar los aspectos rurales (que con tanto orgullo muestran en la danza) de las connotaciones peyorativas de indianidad, Alejandro ha suprimido además las connotaciones abiertamente sexuales presentes en algunas secciones de la danza. De este modo, y para distanciarse de las imágenes dominantes sobre las aberraciones sexuales de los indios, opta por presentar lo que él considera que son apropiados estándares urbanos de comportamiento doméstico.

Escondiendo el chinka-chinka y redefiniendo la sexualidad exótica del indio

Casi todas las comparsas capac qolla en la ciudad del Cusco y sus inmediaciones se han inspirado para la creación de sus danzas en la versión de Paucartambo, que enfatiza la valentía masculina de los *llameros*. De acuerdo a los danzantes de Haukaypata, la mayoría de las comparsas capac qolla asisten al festival central en Paucartambo para observar la danza directamente y llevan sus grabadoras para registrar y copiar posteriormente las letras de las canciones. En consecuencia, la versión de los qollas más difundida sigue el "estilo de Paucartambo" (en palabras de Alejandro), que narra las vicisitudes sexuales que el grupo masculino de llameros enfrenta al llegar a lugares desconocidos.[33] Una parte muy importante de la danza se llama *chinka-chinka,* que viene del verbo *chinkay*, que quiere decir "perderse", y que en el contexto de esta danza significa esconderse para poder jugar sexualmente. En esta parte de la danza los qollas se encuentran con una mujer personificada por la *imilla* (la mujer que baila en la comparsa), que los seduce (o a quien ellos seducen) y con quien tienen relaciones sexuales. Las modificaciones de Alejandro diferencian la danza del grupo de Haukaypata de las que utilizan esta versión, que es la más difundida. Él contradice orgullosamente la "tendencia Paucartambo": "nosotros no seguimos el estilo de Paucartambo, sino la manera de mi pueblo [...]. Nosotros no hacemos las canciones de la misma manera [...] nosotros tampoco hacemos los pasos de la misma manera [...]. Nosotros bailamos en ronda nomás [...]". Alejandro ha suprimido específica-

33. Mi "muestra" de estas comparsas *qollas* se limita a tres versiones. Además de Haukaypata, acompañé la interpretación de los *capac qollas* de Ttiobamba del Puente del Ejército. Mi conocimiento de la tercera versión proviene del análisis de Zoila Mendoza-Walker (1993). Esta comparsa danza en San Jerónimo, un distrito cercano al Cusco. Alejandro conoce la versión de San Jerónimo, a la que critica: "en un inicio ellos cantan sobre la *imilla,* burlándose de la *imilla* [diciendo] que van a intercambiar la *imilla* por productos, que no deberían hacer eso [...]".

mente la representación de las relaciones sexuales entre la imilla y los danzantes, que es la atracción central en la representación que de la danza hacen otras comparsas.

Al eliminar las connotaciones sexuales de la coreografía, la intención de Alejandro es mantener el "respeto" del que goza desde su iniciación como caporal, evitando que se asocie a su grupo con conductas irreverentes que mermarían la urbanidad de la comparsa y la aproximarían a la indianidad. Él mismo considera que las versiones que siguen el modelo de Paucartambo son una "burla de la imilla y una burla del llamero [el mercader qolla]", lo que equivale a una burla de las propias identidades de los miembros de la comparsa. Así que, con el fin de evitar la mofa y dado que no puede eliminar el *chinka-chinka* que caracteriza a la danza, ha optado por modificar esta coreografía.

En la versión de Alejandro, el *chinka-chinka* aparece en un contexto en el cual la idea de "perderse" (*chinkay*) carece de connotaciones abiertamente sexuales. Alude más bien a los riesgos potenciales que confronta el migrante rural en la ciudad, el mercante viajero y el peregrino al Coyllur Rit'i, es decir, los riesgos vinculados a los tres aspectos de la "verdadera" identidad de los capac qollas de Haukaypata. Además de modificar a través de las canciones el significado más evidente del *chinka-chinka*, el grupo Haukaypata ha reducido la coreografía característica de esta parte de la danza a su mínima expresión: una ronda en la que encierran a la *imilla* y al caporal. En la ronda, los qollas cantan:

Ay chinka chinka, ay chinka chinka, ay chinka chinka
("perderse, perderse, perderse")
con mi *emilla* me pierdo pierdo,
con mi *chanasko* me pierdo pierdo,
con el viejo qolla me pierdo pierdo,
con la vieja qolla me pierdo pierdo,
con mi *taruka* me pierdo pierdo,
con mi vicuña me pierdo pierdo,
un canchón estoy haciendo (bis),
para encerrarlo a mi llama vieja,
para tocarlo cuando empiece a volar
un canchoncito estoy haciendo
para encerrarlo a mi llama vieja,
para tocarlo cuando empiece a volar.[34]

---

34. He mantenido algunas palabras en quechua que Alejandro Condori no tradujo al castellano. *Taruka* es venado; *chanasko* es el más joven del grupo de hermanos y hermanas; *emilla* (o *imilla*) es mujer en aymara. Alejandro explicó que la *imilla* no era cualquier mujer, sino la mujer del caporal. Igualmente, el *chanasko* es su hijo.

La mayoría de las comparsas capac qolla acentúan las alusiones sexuales de las letras con una coreografía que representa el acto sexual entre el caporal y la *imilla*, e incluso entre el caporal y una llama. Por ejemplo, al describir esta sección tal como la representan los capac qollas de San Jerónimo, la antropóloga Zoila Mendoza señala:

> Cuando el caporal captura a la emilla en el medio de la ronda [que han formado los otros qollas] [. . .] él la hace girar al compás de la música y bailan con los brazos entrelazados. Los qollas cambian su danza, rompiendo la ronda, haciendo que se abran los otros danzantes. Estos levantan y bajan los brazos, con las palmas hacia adentro y luego sus manos se encuentran con una rápida palmada. Mueven las piernas con el mismo movimiento, alzando las rodillas y dando un brinco alto. Este movimiento supone la celebración de la captura, y como la letra lo indica, el gozo sexual en general. Los qollas cantan: "hacer esto me da placer (bis), trepar un pico rocoso, trepar sobre un puente" (Mendoza 1993: 223).

La letra de la versión de Paucartambo de 1953 tiene líneas similares: "al hacer esto, estoy sintiendo placer, te llevaré por el lado de la montaña, por ese lado allá arriba te llevaré" (Villasante 1993: 85). La interpretación de Alejandro, sin embargo, se aparta conscientemente de alusiones semejantes. Los miembros del grupo Haukaypata interpretan la letra y la coreografía de su propio *chinka-chinka* como sigue:

> [...] cuando llegamos a la ciudad o al pueblo donde viajamos, el *chanaskito* se pierde, también se pierde el *machu qoya* [el qoya viejo] en la ciudad, con la *paya qolla* [...] dejan a los hijos en la casa y salimos a conocer y nos perdemos [...] después los qoyas hijos hacen una ronda y nos encierran a los dos, a la *imilla* y al viejo *qoya*, para que ya no se salgan a tomar [...].

Alejandro tiene razón cuando insiste en que su comparsa no sigue la versión de Paucartambo. Él ha reelaborado el cuento más famoso de los qollas, adaptándolo a sus propias experiencias como migrantes rurales en la ciudad del Cusco y enfatizando la representación de una familia bien constituida. Igual que cualquier otro intérprete, este caporal es consciente de las modificaciones que ha introducido y de las razones que ha tenido para hacerlo:

> En mi pueblo, el *chinka-chinka* se hace de manera diferente [de como lo hacemos nosotros aquí], a una dama cuando le simpatizas te quieres llevar, quieres hacer perder de su padre y de su madre, entonces cantamos dialectos, *machu qoya*, con *palla qoya*, como Inca con ñusta, en mi tierra la *imilla* con el caporal salen al terminar la Misa [donde la comparsa ha estado bailando] y en la puerta hacen como matri-

> monio [hacen la ronda e imitan juegos sexuales] […] ahora ya todo eso estoy perdiendo porque cuando hago eso se ríen, se pierde el respeto […] pero yo sigo bailando antigüedad, yo bailo autentico, no he hecho cambios, yo no cambio por ser "más bonito", cuando me dicen cambiemos, "eso es más bonito", yo contesto que nosotros bailamos antigüedad.

De acuerdo con Alejandro, recontextualizar la danza y adaptarla a la ciudad no es equivalente a transformarla o alterarla. A diferencia del estilo abiertamente burlón de Paucartambo, su versión opera ocultando las alusiones a la sexualidad (aunque sin eliminarlas del todo) y por ello sus modificaciones coreográficas le otorgan un doble significado a la letra de la canción. En este sentido, en la palabra "perderse" continúa latente la idea de una búsqueda de privacidad para un encuentro sexual, pudiendo ser el corral el lugar donde la pareja qolla —el viejo varón y la vieja mujer— mantienen relaciones sexuales. La frase "tócalo cuando empieza a volar" podría referirse a las caricias sexuales que resultan en la erección del pene y en el orgasmo posterior. Pero nada de esto se expresa abiertamente porque Alejandro, como caporal del capac qolla de Haukaypata, considera que "es una falta de respecto" a su propia identidad y al ritual que ellos representan.

El significado oculto de *chinka-chinka* tiene el mismo status que los dialectos, que solo Alejandro conoce y que solo pueden ser revelados si al hacerlo no provocan la burla de la audiencia. El secreto significado ritual de los dialectos y del *chinka-chinka* crea un espacio de intimidad cultural que permite a los danzantes afirmar orgullosamente sus maneras indígenas, protegiéndolos a la vez del escarnio público que supondría el hecho de ser considerados indios. De este modo, para que la danza pueda ser auténtica y a la vez proyectar una identidad urbana *con respeto*, Alejandro ha ocultado las connotaciones sexuales de la versión del *chinka-chinka* que él originariamente danzaba y que, en su consideración, no es apropiada para la ciudad, donde, si se mostrara, su autoridad como caporal podría disminuir frente a los danzantes, o el status de su comparsa verse recortado con relación al resto de los grupos. Obviamente, ni estas modificaciones ni las ideas de Alejandro están libres de cuestionamientos. Incluso en su propio grupo de danzantes, Alejandro tiene que hacer frente a las ideas dominantes que identifican lo indígena con la brutalidad, el alcoholismo y una sexualidad exótica.

Desindianización
Respeto y masculinidad

El afán de Alejandro por depurar su comparsa de los estigmas de la indianidad no está libre de conflicto, debido a que el comportamiento que exige de los miembros varones de la comparsa, en tanto "netos de respeto", desafía las imágenes dominantes de masculinidad que aquellos pueden compartir. Otra coreografía transformada por Alejandro es la denominada *Yawar mayu*, "río de sangre" en quechua.[35] Esta pieza, que también es importante en el repertorio de otras comparsas, es generalmente escenificada por un elenco exclusivamente masculino que participa en una competencia de latigazos, duros golpes que pueden llegar a hacer sangrar a los participantes. Algunos etnógrafos interpretan el *Yawar mayu* como una demostración de masculinidad (Allen 1983). Los observadores de esta representación a los que entrevisté manifestaron que, durante el *Yawar mayu*, los pablitos se desafían unos a otros a latigazos con el objetivo de probar su coraje. Alejandro, sin embargo, ha transformado esta representación buscando presentarla en términos educativos, análogos a un rito de iniciación. En su versión, los más jóvenes, encarnados por los pablitos y el *chanasko* de la comparsa, aprenden lecciones de "respeto". La letra del *Yawar mayu* reza como sigue:

No te asustes hermanito
viéndote en *Yawar mayu*.
Así llegue la granizada
acaso ves que yo me asusto.
Mi *huaraca* hace *kac-kac*.
Mi espejo *liuliu* brilla.
Mi navaja *siusiu* corta.
Mi *huaraca* hace *kac-kac*.
¿Sabías *chanasko?*, aprende *chanasko*.
Al pequeño y al grande se le respeta.
Al pequeño y al grande se le saluda.
¿Sabías *pablito?*, aprende *pablito*.

---

35. El primer relato sobre *Yawar mayu* que me ha sido posible encontrar se remonta a la época neoindianista (Alencastre y Dumézil 1953). Aquí se describe una confrontación ritual entre los campesinos de la provincia de Canas. Se conoce como *chiaraque* y empieza con una canción, interpretada por las mujeres solteras de los pueblos, con una letra similar a los primeros tres versos usados en el acto de *Yawar mayu* por diferentes comparsas de *capac qolla* que he tenido oportunidad de conocer. Explícita o implícitamente, algunos estudiosos del Ande hacen alusión al *chiaraque* para referirse a la "violencia secular" de los indios.

Al pequeño y al grande se le respeta.
Al pequeño y al grande se le saluda.

Obviamente no he presenciado las actuaciones de todas las comparsas capac qolla. Sin embargo, me parece que las alusiones al respecto a lo largo de la canción son particularmente emblemáticas de los haukaypatas. Alejandro, su autor, las interpreta como sigue: "Cuando el niño no obedece a su padre, el hermano mayor tiene que castigarlo con su látigo para que aprenda buenas maneras". Los líderes de cada hilera de danzantes administran el castigo. Estos bailarines son también llamados caporales y siguen a Alejandro en la jerarquía de danzantes. Para Alejandro, el grupo de qollas representa a un grupo de hombres solteros, los hijos del qolla mayor, a quien él mismo (el caporal del grupo) encarna. Los dos caporales que siguen a Alejandro son los "hijos mayores" y, dado que esta escena describe una acción educativa y no una competencia de masculinidad, son ellos, de acuerdo a la jerarquía familiar, los que están encargados de la disciplina del resto cuando el padre se encuentra ausente. Además, para evitar lo más posible las alusiones a la violencia, los latigazos no son reales entre los haukaypatas. En contraste con los otros grupos de danza donde "se golpean hasta derramar sangre, Alejandro no quiere que nosotros nos golpeemos mucho", comentó uno de los participantes, con una mezcla de alivio e irritación,[36] en una afirmación que contenía una queja implícita contra Alejandro. Si ellos son en realidad todo lo que representan, ¿por qué no demostrar su valentía —su hombría— igual que las otras comparsas usando el látigo de verdad? Alejandro, sin embargo, perseverando en su demanda de respeto y desarrollando lo que puede ser considerado como una versión moral patriarcal del capac qolla, ha seguido eliminando otros números que él considera contrarios al carácter de la comparsa. Uno de estos es el *charki tauka* ("carga de carne seca"), un baile en el que los danzantes se tumban boca abajo, cruzados uno sobre otro, formando un montículo humano sobre el cual —en las representaciones de otras comparsas capac qolla— tratan de sentarse el *chanasko* o la *imilla,* provocando las carcajadas de un público que espera que estos se caigan. Alejandro ha eliminado también el *cuchi taka* y el *puka cinta.* En el primero, dos danzantes se golpean con los hombros

---

36. La letra de *Yawar mayu* también difiere en otras comparsas. Por ejemplo, la versión de San Jerónimo incluye estas líneas características: "no voy a llorar, aunque me vean cubierto de sangre, como agua, aunque me vean en sangre, como un río". Esta letra es similar a la que canta la comparsa *capac qoya* de Ttiobamba: "casi no me asusto, en verdad, al verme en riachuelos de sangre, al verme en pueblos con gente que no conozco, al ver correr riachuelos de sangre, tienes que decir que es agua del cactus del airampo". Ambas letras expresan un desafío ante potenciales peligros. Quisiera agradecer a Zoila Mendoza por haberme dado un juego completo de las letras de la comparsa *capac qoya* de San Jerónimo.

simulando una pelea de cerdos —el significado literal de *cuchi taka*. Durante el segundo (que quiere decir "cinta roja"), los bailarines hacen una ronda con sus *wachalas* o largas cintas multicolores. Para Alejandro las dos primeras escenas son "muy violentas y solo sirven para que la gente se ría". La tercera, por su parte, la ha suprimido porque "no es masculina". De acuerdo con las creencias dominantes en la región, la violencia y la falta de masculinidad son características de la identidad de los indios que provocan risas y burla entre los sectores sociales que no se consideran como tales. Eliminando estos tres números (*charki tauka*, *cuchi taka*, y *puka cinta*), Alejandro otorga urbanidad y "respeto" a su danza. Pero sus modificaciones (que lleva a cabo sin consultar), corren también el riesgo de hacer que su comparsa sea "menos atractiva" que otras, lo que sin duda provoca conflictos y fomenta la conducta arbitraria de Alejandro como patriarca del grupo.

Cuando me encontraba todavía acompañando al grupo, Alejandro expulsó a uno de los participantes que cuestionó su autoridad al demandar que se volviera a incluir en la comparsa el *charki tauka*. Pocos días después del incidente, uno de los danzantes me explicó que Zenón, el danzante expulsado, respetaba a Alejandro porque: "don Alejo sabe mucho de danza, de los dialectos y de las cosas antiguas". Y añadió: "pero él sentía que él mismo conocía más, acerca de cómo debería ser la danza en la ciudad, porque era más urbano que don Alejandro." Alejandro tiene autoridad por ser un especialista ritual; además, saber leer y el hecho de ser urbano lo identifica como un mestizo indígena, un "mestizo neto" en términos locales. Sin embargo, es relativamente nuevo en la ciudad y esto debilita de vez en cuando su posición frente a otras personas que, como Zenón, participan de la cultura indígena, pero se consideran "mejores" en virtud de una experiencia urbana más larga y de haber alcanzado un mayor nivel de educación formal. "¿Y qué hará Zenón ahora que Alejandro lo ha expulsado?", pregunté. La respuesta a mi pregunta me hizo notar mi propia ingenuidad y lo erróneo de pensar en una sola posibilidad de autenticidad: "Él se incorporará a otra comparsa que coincida más con sus ideas que la de los haukaypatas". Aunque el reclamo de autenticidad de Alejandro atrae a muchos danzantes a su comparsa, la pertenencia a ella depende también de cómo Alejandro representa los numerosos aspectos de la identidad de estos hombres, y de manera crucial, de cómo negocia la representación de la masculinidad y de la no-indianidad de los danzantes. Para hacer más convincente su posición (y evitar la deserción de los danzantes), Alejandro argumentó en una asamblea en la que se discutió el problema, que si ellos hacían el número que proponía Zenón, la danza perdería "respeto", y con ello también se perdería la posición dominante del grupo en Coyllur Rit'i, una de las más importantes motivaciones de la comparsa. Añadió que solo las "nuevas" comparsas daban importancia al *charki tauka* y al *cuchi ta-*

ka, mientras que las comparsas auténticas, antiguas como la de Haukaypata, no estaban interesadas en esos números. Inmediatamente señaló que aquellos que querían representar esas danzas debían abandonar la comparsa e integrarse en otra. "Aquí nosotros tenemos que mantener lo que es antiguo, si no, vamos a perderlo, y si yo hago caso a esos compañeros [será] peor. Sin respeto, en lo más bajo vamos a caer", me explicó más tarde. Aunque en esta oportunidad enfrentó solo una deserción y no se vio obligado a ceder en su posición, tal vez en otra ocasión tendrá que rendirse y satisfacer, al menos parcialmente, las imágenes de masculinidad de los danzantes, que no están adheridos a ningún tipo de imagen de autenticidad fija o esencial. El pacto logrado entre Alejandro y los danzantes de capac qolla respecto a la escenificación de sus coreografías se integra en el proceso dialogístico a través del cual los intelectuales indígenas construyen sus identidades, un proceso que refleja discrepancias y acuerdos con las imágenes regionales dominantes.

Conclusiones

Discutiendo la necesidad de analizar antropológicamente la hegemonía de Occidente, Talad Asad sugiere que los antropólogos deberíamos observar el "papel de las tecnologías occidentales en la transformación de los sujetos coloniales" (1991: 323). Toma como referencia el estudio de Terence Turner sobre el uso que los kayapo del Brasil hacen del video para representar autoetnográficamente su concepto de cultura y, a la vez, las maneras en las que han transformado su visión de sí mismos (Turner 1991). En este capítulo he asignado al folclor turístico la función de una tecnología occidental que los intelectuales indígenas, como Alejandro Condori, han utilizado en la presentación de las danzas como textos autoetnográficos que representan un reto para las percepciones dominantes sobre las prácticas culturales indígenas y que sirven para presentar modos alternativos de las mismas.

En 1960, un programa de Danzas del Tawantinsuyo definía la danza de los qollas en los siguientes términos: "[Un] grupo de danzantes que representa grupos de comerciantes de la región del Collao y que participan de los festivales de la Virgen del Carmen de Paucartambo. En él, el indio qheswa [habitante de los valles] satiriza al habitante de las partes altas, a quien denomina qolla [...]".[37]

Sin duda alguna, las comparsas capac qolla —y muchísimas otras— han aprovechado el impulso que el neoindianismo dio al folclor turístico. Directa o

37. "Programa de Danzas del Tawantinsuyo", sin fecha (ca. 1963), archivo personal de Ricardo Montacenos (APRM), 1963.

indirectamente, han incorporado incluso elementos de las danzas promovidas por las élites sin que pueda decirse, sin embargo, que hayan reproducido exactamente los modelos en los que se inspiraron. El capac qolla dirigido por Alejandro Condori no representa esa sátira absoluta del "habitante de las tierras altas" que Danzas del Tawantinsuyo escenificaba en 1960.

Una de las razones de la divergencia entre el director de Danzas del Tawantinsuyo y los líderes de las comparsas apunta a la finalidad de la actuación de sus respectivos grupos. Para los actores de los conjuntos folclóricos, como Danzas del Tawantinsuyo, las danzas representan simplemente a los indígenas, los que no son ellos, los "otros" de la región. En cambio, para los danzantes de la comparsa, la danza y el ritual en el cual esta se encuentra inmersa están directamente vinculados a su propia identidad, de manera más sutil o más obvia, más superficial o más profunda. Los acuerdos y desacuerdos sobre las interpretaciones de la danza dependen del modo en que las imágenes, la coreografía y los trajes expresan la identidad que los danzantes desean construir de manera simultánea, tanto para los indios como para ellos mismos. Esto es así porque cuando representan al "indio" o aspectos de él o de ella, los danzantes de la comparsa incluyen su propia autorrepresentación. Este carácter inclusivo de la actuación es posible en razón de su carácter ritual, pero también se deriva de la manera en que definen y viven sus identidades como indígenas mestizos que son ocasional y relativamente indios también. Esta condición relativa y fractal es visible en las comparsas, a pesar de la ceguera que las élites manifiestan hacia ella, ceguera que está determinada por su propia lógica conceptual binaria. Al interpretar así sus identidades, los intelectuales indígenas crean para sí mismos taxonomías alternativas en las cuales la desindianización es clave para la reproducción de la cultura indígena en su versión mestiza dignificada. Por ello, lejos de caricaturizar (o idealizar) la identidad neta, como hacen algunos intérpretes no-indígenas, las comparsas buscan elevar el nivel de sus actuaciones destacando lo que ellos llaman autenticidad. "Ser auténtico" tiene probablemente tantas definiciones como comparsas existen. Para los danzantes y los miembros de capac qolla de Haukaypata ser neto es posible cuando se combinan los orígenes rurales y el conocimiento ritual con las maneras urbanas y con una estructura organizativa modelada según la asociación sindical. Esta necesaria combinación de las formas de conocimiento rurales y urbanas para reivindicar la autenticidad y la legitimidad cancela la definición de la cultura indígena como rural, distinta y opuesta al mestizaje urbano según una lógica binaria. Sin embargo, esta ruptura con las definiciones dominantes participa de algunos aspectos de ellas, en tanto identifica la indianidad con una suerte de ruralidad primitiva. Alejandro, por ejemplo, dice: "nosotros no danzamos *salqa qolla* [*qolla,* "salvaje", "el de las punas primitivas" nosotros danzamos *capac qolla*". Al igual que el quechua tiene su versión "excelsa", el *capac*

simi, las danzas de la comparsa de Alejandro deben ser del más alto nivel y, en este caso, el adjetivo *capac* no significa sino el elevado status urbano de estos qollas, frente a la versión *sallqa*, propia de las montañas y de unos intérpretes que se caracterizan por su desconocimiento de las maneras propias de la ciudad. A pesar de los llamados de don Alejo a la "autenticidad" y de su orgullo en la exhibición del conocimiento rural neto, su versión privilegia a la ciudad sobre el campo. Alejandro y otros como él, a pesar de presentar definiciones e imágenes alternativas a las dominantes, se mueven todavía dentro de las jerarquías hegemónicas. Así, en lugar de reclamar y reivindicar la indianidad, la silencian, restringiendo su significado a una condición despreciable, mientras a la vez se apropian de la noción de cultura neta y la reformulan, ampliándola para dar cabida a los mestizos.

Silenciar la indianidad es un signo de respeto que demuestra la "otredad" inclusiva que penetra las identidades indígenas cusqueñas y la inferioridad que exclusivamente se adscribe a las identidades rurales. Esto es lo que permite que un claro comportamiento discriminatorio sea visto como legítimo y como una parte integrante de las reglas del respeto que, de este modo, asumen las jerarquías dominantes. Ganar el respeto implica aceptar las diferencias sociales y comportarse de acuerdo a la propia posición social. En consecuencia, aceptar la propia inferioridad es el camino que conduce al ascenso social. Aunque esta inferioridad es percibida como relativa más que como definitiva, la conducta respetuosa exige la aceptación de humillaciones. El caso del joven quechua hablante monolingüe que había migrado reciente del campo a la ciudad, es ilustrativo de esta actitud. Cuando intentó formar parte de la comparsa capac qolla, los bailarines solo lo aceptaron luego de haberle ordenado que se limpiara la cara y las manos y lustrara sus zapatos porque "ahora estaba en la ciudad". El papel que le asignaron en la danza era el de *maqtacha* ("joven") que, más que reflejar su edad cronológica, manifestaba su condición social que correspondía a una urbanidad inferior a la de los otros capac qollas, que sabían más sobre el baile, pero que también habían pulido sus orígenes rurales y adquirido una experiencia urbana. El hecho de que lo incluyeran en la comparsa revela, sin embargo, que las diferencias que puedan existir entre los indios (el *maqtacha*) y los mestizos (el resto de los danzantes qollas), más que culturales, son diferencias sociales. En unos pocos años, si este joven consigue un trabajo en la ciudad y adquiere una apariencia externa acorde con las maneras urbanas, probablemente ascenderá de categoría en la comparsa, de *maqtacha* a danzante qolla. Una transformación que, aunque refleje los cambios en su condición social, tampoco significará una definitiva "aprobación" cultural.

VII

Indígenas mestizos, desindianización y discriminación: racismo cultural en el Cusco

Indios como raza/cultura esencialmente iletrada

A finales de 1922 un periodista del diario cusqueño *El Comercio* tuvo la oportunidad de conocer a Miguel Quispe, líder indígena del distrito de Colquepata, en la provincia de Paucartambo. El encuentro tuvo lugar en la oficina del prefecto, donde ambos esperaban ser recibidos por el representante en el Cusco del presidente Augusto B. Leguía. Los años 20 fueron ciertamente un periodo de inestabilidad política en el Cusco. La ciudad estaba plagada de tensiones que se derivaban de un resurgimiento de los miedos coloniales a las rebeliones indias y de una dolorosa urgencia por modernizar la región. Otros dos elementos contribuían a agudizar las tensiones. En primer lugar, los líderes indígenas de las provincias rurales canalizaban cada vez más abiertamente sus quejas hacia los representantes del Estado en el Cusco. A pesar de que se trataba de una práctica habitual y también habitualmente ignorada por los gobernantes locales, la novedad radicaba ahora en la buena disposición de las autoridades para negociar oficialmente una solución a los problemas de los indios. En segundo lugar, los representantes de la élite intelectual local estaban construyendo el indigenismo —una ciencia moderna que se proclamaba a sí misma defensora de los indios—, que más tarde se convirtió en un duradero e influyente discurso político en el Perú.

Los dos personajes que esperaban su audiencia con el prefecto Godoy representaban por separado a los líderes indígenas y a los indigenistas. Miguel Quispe estaba entre los más controvertidos y famosos líderes indígenas. Acérrimo defensor de Leguía, la élite cusqueña se burlaba de él llamándole "el Inca Quispe", si bien eso no diluía en absoluto los temores que albergaban hacia él. El periodista era un escritor indigenista que eligió permanecer anónimo. Mientras ambos esperaban su entrevista, este último se aproximó a Quispe. "Desconfiado,

de mirada felina, como una bestia salvaje al acecho, el Gran Emperador nos lanzó una mirada furtiva de sus minúsculos y engañosos ojos, en una silente interrogación sobre lo que queríamos preguntarle". Fue así como describió el periodista el primer acercamiento entre ambos, que culminaría posteriormente en una entrevista que apareció en el diario *El Comercio*.[1]

En su conversación con el periodista, Miguel Quispe denunció el expolio que los hacendados habían hecho de su ayllu Sayllapata y las torturas inacabables que había soportado como resultado de sus protestas contra los explotadores. También negó que se hubiera proclamado a sí mismo Inca o que hubiese organizado rebeliones, que no eran más que invenciones de sus enemigos, los que no dudaban en mancillar su buen nombre —según declaró. Aunque el periodista pudo haber dado crédito a estas afirmaciones, la claridad y profundidad con las que Quispe expuso sus puntos de vista ciertamente le incomodaron y lo mismo sucedió con otros indigenistas. El periodista hizo la presentación de la entrevista expresando su sorpresa ante la retórica de Quispe, del que afirmaba que: "responde sin el más mínimo problema, con una suficiencia tranquila *que nos hace dudar de su condición de indio iletrado* [...] su conversación es fluida, elocuente; habla Quechua muy bien y en ocasiones, para expresar mejor sus ideas, añade palabras en castellano, desde luego pobremente pronunciadas" (énfasis mío). El artículo terminaba con una explícita muestra de desconfianza hacia "el indio Miguel Quispe": "Y aquí debemos respondernos a nosotros mismos la siguiente cuestión: ¿Quién es Miguel Quispe? ¿Es por casualidad un hábil, astuto tinterillo, calculador, traicionero indio que persigue sus intereses mientras mide sus palabras, o es el que clama ser, la triste víctima del *misti*, educado a través de la experiencia y la adversidad? No tenemos modo de saberlo".

La conducta de Quispe no correspondía a la definición de los indios que manejaba el periodista. Estos, incluso desde el punto de vista indigenista, eran sujetos raciales con un *embotamiento intelectual* (Aguilar 1922: 49). Un inteligente y articulado político indio como Miguel Quispe no tenía lugar en ese marco conceptual racializado, porque los indios que no se comportaban como "tristes víctimas" no podían ser sino "astutos mentirosos". Las calibradas opiniones de Miguel Quispe acerca de la participación de los indios en la solución de la "cuestión india", su declarado patriotismo y su familiaridad con los subterfugios de las instituciones del Estado eran ciertamente más de lo que el periodista indigenista estaba razonablemente preparado para oír de labios de "un indio". Después de todo, la entrevista tuvo lugar en 1922, cuando los políticos dominantes peruanos se hallaban lamentando el fracaso político de la consolidación nacional del Perú, situación que explicaban, al menos parcialmente, como el resulta-

1. *El Comercio*, 1.° de diciembre de 1922, p. 1.

do de la significativa presencia de los indios en el país, una raza subdesarrollada que representaba un inmenso obstáculo para el progreso y también para la deseada homogeneidad nacional. Cuando ese año Miguel Quispe, un autoidentificado indio, reclamó su pertenencia a la nación expresando ante su entrevistador: "Tú también eres peruano, es decir indio. Solo eres diferente de mí en tu vestido y tu educación", no tenía realmente muchas posibilidades de ser oído y mucho menos comprendido. Para sus interlocutores, el vestido y la instrucción eran manifestaciones externas de diferencias culturales heredadas que caracterizaban a la "raza india". Superar estas diferencias requería profundos cambios que habrían de ser logrados a través del proceso político liderado por los políticos liberales, educados en las necesidades del país. Era evidente que Quispe no estaba racial ni culturalmente equipado para ser uno de esos líderes y, en consecuencia, su intento de alterar el significado de la indianidad y de crear ciudadanos indios a través de un programa de alfabetización conducido por el Comité Tawantinsuyu, no podía sino estar condenado al fracaso.

Siguiendo definiciones culturalistas de raza (y construyendo así una racializada definición de "cultura"), los cusqueños de la élite creían que unas diferencias evolutivas naturales separaban a los indios del resto de la nación, en tanto estos representaban un grupo racial/cultural irracional, esencialmente iletrado e ignorante del idioma castellano, integrado por agricultores rurales y comunitarios. Indios ilustrados como Miguel Quispe, cuyas demandas eran obviamente racionales, fueron considerados como una suerte de travestidos seres raciales/culturales, ex indios que conservaban los marcadores de su identidad anterior (como la ropa indígena) para manipular a los verdaderos, actuales e irracionales indios. Manteniendo la identidad india y al mismo tiempo su condición de individuo alfabetizado, Quispe representó un reto a la definición dominante de la indianidad. Del mismo modo la propuesta del Tawantinsuyu de garantizar la ciudadanía a los indios letrados retó —e incluso excedió— la imaginación de los intelectuales proindios. La ciudadanía requería de racionalidad, un estadio avanzado en la evolución de la mente que los indios como grupo racial/cultural no habían alcanzado todavía. Amparados precisamente en la atribuida irracionalidad de los indios, estos intelectuales explicaron la serie de desordenes rurales que agitaron al Cusco en los años 20, librando con benevolencia a los indios de la culpa ya que, como argumentaron, su furia animal había sido peligrosamente provocada o por agitadores no-indios o por esos explotadores locales, los gamonales. Cuando los autoidentificados líderes indios de los disturbios políticos fueron encarcelados y perseguidos, los abogados indigenistas los defendieron señalando su irresponsabilidad como miembros de una cultura y una raza ignorante e inferior. Como argüí en el capítulo segundo, esta defensa representó la derrota del movimiento social que el Tawantinsuyu lideró y que suponía una apuesta



Miguel Quispe, un seguidor del Presidente Leguía, de quien los indigenistas desconfiaron. La leyenda original decía: “El así llamado Nuevo Inca, Miguel Quispe, de gran influencia entre los indígenas”. Fotografía de la revista *Mundial* (Lima, julio de 1921).

por una ciudadanía india que no requería la transformación de los indios en mestizos. No sorprende que la noción cultural/racial de un inferior pero redimible indio, que los indigenistas utilizaron para absolver jurídicamente de crímenes a los indios y para cancelar su responsabilidad política, gozase de un amplio consenso entre conservadores y legisladores y también entre pensadores y políticos radicales de la oposición.

Las condiciones históricas que impedían una alianza política entre los indigenistas y el Comité Tawantinsuyu estaban inscritas en la decencia como ideología moral de clase, compartida a la vez por intelectuales y políticos progresistas y conservadores. Durante la etapa indigenista, combinando la decencia con extendidas ideas lamarckianas y atraídos hacia postulados culturalistas sobre la raza, los intelectuales cusqueños creyeron en el potencial de la educación para elevar las condiciones raciales. Una perspectiva de la que se sigue que las jerarquías racial/culturales dependen de la cantidad y la cualidad de la educación formal, que es también un reflejo del status moral del individuo. Estas ideas implicaban

que la alfabetización transformaba a los indios en mestizos si estos emigraban a las ciudades o encontraban un trabajo al margen de la agricultura. Para los indigenistas que, como Valcárcel, abogaban por la pureza cultural y racial y creían en "apropiados lugares raciales", los mestizos cusqueños no podían más que simbolizar la degeneración, esos mismos que, a los ojos de los neoindianistas, representaban por el contrario el tipo ideal nacional. Ambos grupos compartían una visión de sus contemporáneos indios como un grupo racial/cultural miserable, formado a partir de años y años de dominación colonial, una imagen fortalecida por las creencias indigenistas en la preeminencia de la pureza racial/cultural que dio paso más adelante a una defensa populista del mestizaje regional. En 1959, un bien conocido intelectual neoindianista dictó un curso de geografía humana en la universidad local. Describiendo a los indios de Ccolquepata, el distrito donde Miguel Quispe había nacido, un estudiante de su clase escribió:

> Como todos los indios [el indio Ccolquepata] es tímido y escéptico; no espera nada de nadie y desconfía de todo y de todos [...]. Los indios viven dispersos en comunidades llamadas "ayllus"; sus cabañas están lejos unas de las otras, son antihigiénicas y muy primitivas. No usan camas y si lo hacen están hechas de inmundo pelo de llama y oveja [...]. Los indios no han formado vecindarios y mucho menos pequeñas ciudades. Su aislamiento contribuye considerablemente a su insociabilidad y a su carácter sombrío.[2]

Los indios como clase/cultura esencialmente iletrada

Desde finales de los años 30 los líderes indígenas trasladaron el objetivo de su lucha, una vez perdida la batalla por la ciudadanía india y, en consecuencia, por la redefinición de la indianidad en tanto compatible con la alfabetización. El nuevo objetivo fue la sindicalización, que consistía en la organización de sindicatos campesinos susceptibles de formular quejas legales contra los hacendados a través de la Federación de Trabajadores del Cusco (FTC). En la década de 1950 la FTC prosperó como la organización de las clases trabajadoras tanto rurales como urbanas. Liderada por trabajadores urbanos con el consejo legal de algunos intelectuales —muchos de los cuales pertenecían al Partido Comunista—, la FTC sustituyó a los indigenistas en el rol de aliados urbanos de los campesinos indígenas. Aunque los comunistas y otros líderes de izquierda (inspirados por manifiestos marxista-leninistas que declaraban la dictadura del proletariado) subordinaban a los campesinos a los jerárquicamente superiores trabajadores urbanos, los sindicatos rurales y sus organizadores indígenas tuvieron un rol

2. Abril (1959).

preponderante en el caos político que sacudió al Cusco desde finales de los años 50 y que terminó precipitando la anhelada reforma agraria en la década de 1970. Evitar la autorreferencia como indios llegó a ser un mandato implícito en la agenda indígena por un fortalecimiento de la identidad y la capacidad política. Durante este periodo, los líderes rurales se identificaron a sí mismos como campesinos y se dirigieron los unos a los otros con el calificativo de "compañero", en lo que llegó a ser una etiqueta común que continúa usándose incluso en rituales religiosos. La violencia contenida en el vocablo "indio" condujo al silenciamiento de esta palabra sin que ello alterase, sin embargo, el amplio consenso mantenido en torno a la idea de la inferior condición social de aquellos que merecían tal nombre.

Hace algunos años, teorizando sobre las dimensiones políticas de la etnicidad, John Comaroff se preguntaba si había habido un momento en el que las ideologías étnicas se habían derrumbado para dejar paso a la conciencia de clase. Se interrogaba también sobre la posibilidad de identificar las razones que provocaron dichas circunstancias (1987: 319). En el Cusco, la difusión de la retórica de clase y también —probablemente— de la conciencia de clase entre los así llamados indios, no implicó el fracaso de las ideologías étnicas ni tampoco la cancelación de los sentimientos y estructuras racial y culturalmente jerarquizados. Una de las causas de esto fue la derrota política (a manos de los indigenistas liberales) del proyecto encarnado por el Tawantinsuyu, que descansaba en agendas racial/culturales para la promoción de la ciudadanía indígena y para la erradicación del estigma que recaía sobre la indianidad, emancipándola así de atribuciones de inferioridad racial. Iniciada en los años 50, la política de oposición marxista surgió como una alternativa a la vía racial/cultural hacia la emancipación, manejando una retórica de clase que relegaba la "cultura" al reino de la falsa conciencia. De cualquier modo, las etiquetas de identidad populares en aquel tiempo, tales como "campesino", "trabajador" o "intelectual de clase", estuvieron cargadas con referencias a estados evolutivos que fueron explícitamente evaluados en función del potencial de la persona para desarrollar una "conciencia de clase" y para dirigir el proceso revolucionario; también estuvieron implícitamente teñidas de una creencia en las diferencias racial/culturales. Los "campesinos" (definitivamente una categoría más prestigiosa para referirse a los indios) ocupaban el rango más bajo en los grupos de izquierda. "Para la transformación de las rebeliones en la revolución, los campesinos requieren el liderazgo de las otras clases", proclamó un abogado izquierdista en los años 80, justificando su declaración en el hecho de que un grupo social —los campesinos— que creía en la Pachamama como guía para la acción en las ocupaciones de tierras, no podía producir sus propios líderes políticos (García Sayán 1982: 211-212). La implícita pero obvia idea era que los campesinos estaban motivados por supersticiones

que pertenecían a inferiores y prerracionales estadios del conocimiento. De ese modo, el despliegue izquierdista de la categoría de clase continuó descansando sobre antiguas ideas evolutivas de raza y cultura. La mayoría de los intelectuales pensaba, como Aníbal Quijano (1978), que los indios eran incapaces de crear su propio liderazgo. "Líderes campesinos" eran solamente aquellos que habían superado el estadio cultural de la indianidad y se habían convertido en cholos.

Siguiendo un patrón de razonamiento comúnmente utilizado por los marxistas de aquel tiempo en su teoría de las identidades subalternas, estas ideas combinaron una definición economicista de la "clase" con una evolutiva noción de "cultura", todavía inspirada por nociones racializadas de tradiciones heredadas y geográficamente delimitadas, transmitidas a los pensadores izquierdistas de mediados de siglo a través de sus poco imaginativas lecturas de José Carlos Mariátegui. En los años 20, el periodo álgido del pensamiento racial, el pensador de izquierda José Carlos Mariátegui abrazó la definición de raza en términos culturales (en aquel entonces en plena expansión), contrarrestando así las dominantes inclinaciones europeas hacia el pesimismo racial. Al hacer esto, negó la naturaleza estable de las razas al igual que la preeminencia del determinismo biológico y propuso, como muchos otros, que las condiciones del entorno (que en la jerga marxista se llamaron "fuerzas productivas") eran cruciales en la determinación de las razas. De manera similar, siguiendo una tendencia antirracista, subrayó una definición medioambiental de raza que incluía elementos económicos y culturales (1981: 121-133). Inspirado por las lecturas indigenistas de Luis E. Valcárcel y José Antonio Encinas, declaró: "La raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo inca era un pueblo campesino dedicado a la agricultura y a la ganadería" (1968: 45). Pero aún más importante (y probablemente inspirado también en esto por Valcárcel), Mariátegui incorporó nociones de "lugares raciales apropiados" en la articulación de sus propuestas. En concordancia con esto, estableció que la tarea de mejorar la raza india tenía que lograrse preservando su simbiosis histórico-cultural con la tierra y afirmó: "separar al indio de la tierra es variar profunda y posiblemente peligrosamente las tendencias ancestrales de la raza" (1968: 33).

Los políticos izquierdistas de los años 60 adoptaron el pensamiento de Mariátegui. Pero para entonces ya la raza había sido abandonada como concepto científico, volviendo de este modo superflua e incluso racista la culturalista definición de raza que subyacía en las reflexiones de Mariátegui sobre la "cuestión indígena". La incuestionada adopción de la definición de los indios como "campesinos" esencializó a los indígenas peruanos como agricultores, fijándolos definitivamente en el campo y, en una anacrónica moda cultural, extendió la definición culturalista de raza propuesta por Mariátegui a la retórica de clase que prevaleció en los años 60. Inconscientemente asumido por aquellos que lo desarrollaron,

el fundamentalismo culturalista indigenista sobrevivió de este modo en la izquierda política y en la esfera académica, ámbitos que en muchos casos se solapaban. Actualmente esta visión aún legitima imágenes de una indianidad primitiva, enraizada en una cultura andina imaginaria que es adscrita a las montañas y juzgada incapaz de lidiar con la modernización. Las afirmaciones de Mario Vargas Llosa, que he utilizado en la introducción de este libro, son un perfecto ejemplo de las contemporáneas indigenistas nociones racializadas de cultura. De manera anacrónica —y peor aún, inconscientemente—, apoyado en el legado del indigenismo de comienzos del siglo XX, Vargas Llosa expresó sus alegatos fundamentalistas culturales con ocasión del quinto centenario de la conquista española de América, eligiendo apostar por la "modernización" e invocando la incompatibilidad entre el Perú moderno y el indígena, al que consideró arcaico (Vargas Llosa 1990b: 50).

Irónicamente, Vargas Llosa, defensor derechista del neoliberalismo, compartía las mismas creencias —que, insisto, se derivan de las enseñanzas de Valcárcel y Mariátegui— que Antonio Díaz Martínez, uno de los líderes del grupo maoísta Sendero Luminoso. Díaz Martínez también utilizó una geográficamente determinada y racializada combinación de clase y cultura para definir como campesinos a aquellos agricultores que sentían tal "amor, apego y gratitud por la Pacha Mama que eran incapaces de romper sus lazos con ella". En la misma línea conceptual que Vargas Llosa, Díaz Martínez creía que "el choque entre las ciudades occidentales y las comunidades indígenas [...] impedía la modernización tecnológica de la comunidad, que [en lugar de ello] recurría a los mágicos y convencionales principios de su propia cultura" (1969: 249). De este modo, a finales del siglo XX, el líder intelectual de Sendero Luminoso y Mario Vargas Llosa —que quintaesencian los dos extremos del espectro político peruano— compartían un crudo evolucionismo racial/cultural que establecía diferencias inconmensurables entre la "sociedad indígena" (definida como premoderna, iletrada, mágica y retrasada) y el Perú no-indígena, caracterizado como moderno, alfabetizado, racional y con un potencial grande para el progreso (bien fuera en su versión liberal o comunista).

Con anterioridad a la reforma agraria de 1969, los terratenientes utilizaban la expresión "Indio leído, Indio perdido", que implicaba la idea de que los indios alfabetizados no querían trabajar como peones y emigraban a las ciudades y también el hecho de que la alfabetización transformaba a los indios de víctimas pasivas de abusos en tercos productores de demandas escritas contra estos. El mismo dicho —que en su versión más moderada significa que un indio letrado ya no es un indio—, está implícito en la definición común de la indianidad y refleja, con marginales excepciones, una creencia compartida que atraviesa todo el país. Como muestra de un fundamentalismo racial/cultural, esta definición

considera a los indios como tan esencialmente opuestos a la alfabetización y a los modos urbanos que, en el caso de que aprendan a leer y a escribir y emigren a la ciudad, ya no pueden ser considerados indios, sino que pasan automáticamente a integrar la categoría racial/cultural de los mestizos.

Desindianizando la cultura indígena: educación y respeto

Desde comienzos de siglo los líderes indígenas (incluyendo a Miguel Quispe) han compartido con los políticos dominantes una fe en los poderes redentores de la alfabetización. De cualquier modo, si para los intelectuales oficiales tanto progresistas como conservadores el efecto de la alfabetización sobre los indios se orienta a una limpieza gradual de su raza/cultura originales, para los líderes indígenas la alfabetización tiene, sin embargo, diferentes efectos. En el caso, por ejemplo, de Mariano Turpo, un importante líder de la hacienda Lauramarca, se consideraba que la alfabetización incrementaba la capacidad política de los indios sin que eso significase, como ilustra su propio ejemplo, una "transición cultural" hacia una etapa no-indígena. Cuando comenzó su carrera como sindicalista en los años 40, uno de sus primeros objetivos fue obtener permiso del Estado para construir una escuela en la hacienda contra el deseo de los hacendados. A finales de los 50, los profundos conocimientos legales de Turpo dieron como resultado el primer veredicto del Estado favorable a una inmediata expropiación de Lauramarca. En 1975, él continuaba siendo un importante líder local reputado como *paqo* (adivino) e incluso como *altomisa* (el más importante especialista ritual de la zona), con la habilidad de comunicarse directamente con los *Apus*, las grandes deidades protectoras indígenas (Gow 1982: 213-215).

A pesar de que Alejandro Condori, el coreógrafo urbano de los capac qolla de Haukaypata no es un político prominente al estilo de Turpo, es también un respetado líder en sus propios términos. Este vendedor callejero cree en el poder del Ausangate, el *Apu* regional indígena, y conduce a su grupo de danza en un peregrinaje anual en honor de aquel, durante la celebración de Nuestro Señor de Coyllur Rit'i. Como Turpo, asienta su liderazgo en su doble capacidad de lector-escritor y especialista ritual indígena. Además, y probablemente también como en el caso de Turpo, la alfabetización de Alejandro le ha privado de su condición de indio, una condición social que él no considera como equivalente a la cultura indígena. Lo que Alejandro contempla más bien como su identidad y su cultura es lo neto (lo indígena), definido por esa simbiosis rural-urbana, según la cual Alejandro obtiene la inspiración para sus coreografías de su pasado rural pero a la vez lo reelabora según lo que considera son maneras urbanas, hecho por el cual es propiamente un mestizo. Combinando prácticas rurales y

urbanas (en lugar de oponer nociones racializadas binarias de cultura que asignan prácticas al campo o a la ciudad, pero nunca a ambos al mismo tiempo), algunos creadores indígenas populares han abierto la posibilidad de redefinir las nociones evolutivas dominantes de mestizaje, a la vez que deindianizan las identidades y las producciones culturales a las que designan como "auténticamente" cusqueñas. Los intelectuales dominantes y los políticos definen la cultura indígena —la neta, regional y subordinada cultura "andina"— como exclusivamente rural, esencialmente atrasada, irracional e iletrada. Los intelectuales indígenas populares con los que interactué la han redefinido (especialmente en sus producciones pero también en sus vidas cotidianas) a la vez como rural y urbana, compatible además no solo con la alfabetización sino también con el progreso e incluso con la educación académica. En ese sentido, la cultura indígena mantendría su singularidad en la nación —muchas veces a propósito—, antes que "asimilarse" simplemente a ella.

Trazar fronteras culturales analíticas (no importa cuán fluidas sean) entre los indios contemporáneos y los mestizos, es comprometerse con una única definición de la cultura indígena, que por otra parte es la dominante. De manera significativa se obvia al hacerlo el punto de vista de algunos intelectuales populares cusqueños, para los que la cultura indígena excede la esfera de la indianidad e incluye nociones subordinadas del mestizo. Incluidas en la definición popular de la cultura indígena están las definiciones del indio y el mestizo como condiciones sociales relativas. Desde esta óptica, llamar a alguien mestizo (o indio) es fijar momentáneamente un punto de referencia respecto al cual se sitúa lo indio (o mestizo). Del mismo modo, convertirse en mestizo implica distanciarse uno mismo de la condición social india y, de este modo, desindianizarse. Pero eso no equivale a "desaparecer" en una gradualmente homogénea cultura nacional. En el Cusco, desde el punto de vista de los intelectuales populares que me permitieron participar en algunos aspectos de sus vidas, la desindianización equivale al proceso de fortalecimiento de las identidades indígenas (neto) a través de los logros económicos y educativos, unas identidades que orgullosamente se muestran en los eventos regionales de cultura popular promovidos por el cusqueñismo.

La noción indígena de mestizaje es también evidente en los discursos subordinados cotidianos y se encarna de manera específica en la figura de la vendedora del mercado mestiza, que disuelve la dominante división rural-urbana y a quien la élite no dudaría en calificar de india "mejorada". Su identidad de género, que no se deja atrapar en la retórica de clase y continúa desafiando a la decencia, connota una noción de mestizaje que va en contra de la definición dominante de este. Contemplo a las mestizas en tanto individuos indígenas andinos, en su mayor parte no-indios —si bien pueden serlo ocasional y relativa-

mente—, cuyas identidades emergen de la eterna tensión entre cuestionamiento y aquiescencia sugerida por la noción de hegemonía, con el tipo de dinámica inherentemente relativa que implica el concepto de las identidades fractales (Wagner 1991). Los indígenas mestizos contemporáneos pueden parecer una anomalía vistos desde las taxonomías construidas sobre los ejes de clasificación heredados del siglo XIX que, al no ceder espacio a las incertidumbres, oscilan rígidamente entre la pureza y la impureza, la ciudad y el campo, la ignorancia y la alfabetización, introduciendo estas dicotomías en el corazón mismo del concepto de mestizaje. Por el contrario, la identidad de la mestiza cusqueña no se refiere al individuo cultural o racialmente en evolución al que aluden las taxonomías modernas. Al llamarse a sí mismas mestizas y silenciar la indianidad, los indígenas urbanos cusqueños rechazan los estigmas de cualquier clase y proceden a una deindianización que consiste (entre otras cosas) en producir, celebrar y difundir una muy "impura" cultura indígena, cuya fortaleza se debe a que ha sabido librarse de esos elementos de la indianidad tales como el analfabetismo, la pobreza, la exclusiva adscripción rural y la incapacidad de adaptación a la ciudad. Para los individuos, desindianización se refiere al proceso de ascenso social a través de los distintos rangos indígenas. Esto da cobijo a identidades indias y mestizas que connotan los logros económicos y educativos de los individuos envueltos en las interacciones. Lejos de representar historias ejemplares de resistencia y éxito subalternos, estos logros significan también mecanismos diferenciadores y legitiman prácticas y rituales cotidianos de discriminación entre los indígenas cusqueños. A pesar de su potencial para la contradicción, esta noción subordinada de mestizaje no solo cuestiona ciertos elementos de la versión dominante, sino que también representa una emergente alternativa para la expresión de las identidades indígenas.

La etnicidad fractal y los significados subordinados del mestizaje

Klor de Alva ha sugerido que "como resultado de la variedad de procesos que representó, el mestizaje en Latinoamérica tiene una camaleónica naturaleza que le permite ser occidental *en presencia de los europeos*, indígena *en los pueblos nativos* e indio *en los barrios contemporáneos de Estados Unidos*" (1995: 243, énfasis mío). Si bien estoy de acuerdo con esta heterogénea naturaleza del mestizaje, difiero respecto a la idea de Klor de Alva en otro importante sentido. Pienso que los diferentes significados del mestizaje representan declaraciones políticas en competencia, que los individuos subordinados y dominantes hacen sobre el espacio que ocupan las identidades subalternas en la nación y que, en ese sentido, no son simplemente el reflejo de una naturaleza camaleónica que varía sin mayores

problemas en función de los diferentes interlocutores. Visto de este modo, el "mestizaje" no es un terreno de encuentro —el *melting pot* latinoamericano—, como ha propuesto la perspectiva dominante mexicana apoyada en la obra de Vasconcelos (1925). Se trata más bien de un terreno de contestación política y reformulación dialogística, en el cual los intelectuales de la élite y los intelectuales populares disputan acerca de los significados de las categorías de identidad y los derechos a la plena ciudadanía.[3]

De acuerdo con Paul Gilroy (1993: 2) creo que *creolization*, *métissage*, mestizaje e hibridez son conceptos que se derivan de formulaciones de principios de siglo y que son, por lo mismo, maneras bastante insatisfactorias de nombrar los procesos de identidad que exceden las fronteras de los discursos binarios de

---

3. Hale, Gould y Smith (1994) analizan también el "mestizaje" desde una perspectiva que tiene en cuenta sus múltiples significados en competencia. Lo definen como "el resultado de un cambio individual o colectivo desde una fuerte identificación con la cultura indígena al mito de la homogeneidad cultural que las élites imponen desde arriba como parte de su repertorio para la construcción de la nación".Y añaden: "Sencillamente, mestizo es una categoría identitaria de 'mezcla racial' y mestizaje se refiere al proceso a través del cual esa categoría se crea. Pero el contenido culturalmente elaborado y el significado de las identidades varían ampliamente —desde la completa supresión de la indianidad que permanece solo como una memoria distante, hasta la aceptación superficial de la sociedad dominante como una fachada, detrás de la cual persiste una profunda adherencia a la cultura india, o también una afinidad simultánea con múltiples tradiciones culturales no completamente compatibles las unas con las otras". Entiendo la necesidad de enfatizar con cautela la potencial incompatibilidad de las diferentes tradiciones culturales y estoy de acuerdo con su definición del mestizaje y con su posición política sobre las luchas por la cultura indígena. De cualquier modo, para evitar deslizamientos a lo Vargas Llosa (véase el primer epígrafe de la introducción), quiero hacer una obvia (si bien cauta) advertencia: esta supuesta incompatibilidad de las tradiciones culturales no es inevitable. Entre otros factores, depende del modo en que los políticos dominantes formulan el "mestizaje" como un proyecto para la construcción de la nación y del impacto del mestizaje en las luchas indígenas por la ciudadanía, o incluso por la supervivencia. En efecto, la exterminación cultural, como en el caso de Nicaragua (Gould 1998) o en el de las masacres de El Salvador y Guatemala (Carmack 1988; Falla 1994), puede ser llevada a cabo bajo el paraguas del "mestizaje" nacional, volviendo cierta de este modo la no-compatibilidad entre las tradiciones culturales indígena y no-indígena. La política popular y subordinada del "mestizaje" expresa una alternativa de compatibilidad con los modos dominantes, que no refleja la aceptación superficial de fachadas, si bien no implica tampoco una desaparición de las formas indígenas. Como he explicado en los últimos tres capítulos, esta alternativa no está libre de fricciones o contradicciones. Una similar situación existe aparentemente en Cochabamba (Bolivia), donde, de acuerdo a Brooke Larson, la cultura política mestiza subalterna se caracteriza por un "fluir entre" que socava las dicotomías preconcebidas (entre lo rural y lo urbano, el campesino y el obrero, el indio y el mestizo) con unas articulaciones compatibles entre las tradiciones culturales indígenas y no-indígenas, si bien sujetas a contestación y conflicto (1998: 349-353).

raza y etnicidad. Los indígenas mestizos del Cusco, que están dialogísticamente expuestos a la noción evolutiva dominante de mestizaje que los clasifica como participantes incompletos de dos formaciones culturales discretas, apuntan a una nueva noción de hibridez que "continuamente rompe los aspectos unitarios de cada cultura" (Anzaldúa 1987: 80),[4] permitiéndoles, de este modo, participar completamente de las dos. Los cusqueños de clase trabajadora me enseñaron mucho sobre un tipo de hibridación que no se resuelve en términos de "o esto o aquello", sino que más bien permite afirmar que ellos son a la vez diferentes de los indios e iguales a ellos. Esta noción de hibridación se vincula con el concepto de fractales propuesto por Roy Wagner, entendiendo por fractal "algo que es tan diferente de una suma como lo es de una parte individual" (1991: 164).[5] Se relaciona también con la interpretación del mismo autor acerca de la noción bakhtiniana de hibridación, a la que entiende como transformadora de "la diferencia en igualdad y la igualdad en diferencia, pero de un modo que hace a lo mismo no parecer lo mismo ni a lo diferente simplemente diferente" (1995: 26).[6] Adriana e Isabel, las dos jóvenes mujeres que cité en la introducción, traducen esta misma idea en sus propios términos cuando dicen que ellas son a la vez diferentes y similares a los indios y también diferentes e iguales a mí: "Algunos mestizos como nosotros somos también indígenas, aborígenes, oriundos debido a nuestras creencias (netas), otros son solo mestizos como tú".

De estas dos mujeres y mucha otra gente con la que trabé amistad durante el curso de esta investigación, aprendí otra importante distinción: la cultura in-

---

4. El trabajo de Anzaldúa en *Borderlands* es muy interesante en lo que tiene de nuevo modo de escritura, pensamiento y sentimiento. Con todo, en algunas partes de su trabajo se percibe todavía un cierto persistente "binarismo", que en ocasiones implica un giro sorprendentemente positivista. Este tono se percibe, por ejemplo, en la siguiente frase: "Como cultura nos llamamos españoles cuando nos referimos a nosotros mismos como grupo lingüístico. Es entonces cuando olvidamos nuestros genes indios predominantes. Somos un 70-80% indios". Del mismo modo considera el "sincretismo": "El *indio* y el *mestizo* continúan adorando a los *viejos* entes espirituales (incluyendo a Guadalupe) y su poder sobrenatural, bajo el *disfraz* de los santos cristianos" (1987: 31, énfasis mío). Su aparente inclinación hacia la indianidad genética (mostrada en el primer párrafo) o las esencias culturales (en el segundo) puede ser una posición estratégica (Spivak 1988b), pero encuentro difícil reconciliar la rigidez que ambas implican con la fluidez de su propia noción de "ser una encrucijada" (p. 195), noción que hace estallar el "binarismo", el sincretismo y los híbridos esencializados de una manera espléndida.

5. Agradezco a Penélope Harvey por haberme sugerido la noción de identidades fractales, además de la lectura del artículo de Roy Wagner.

6. Esto no corresponde a lo que García Canclini define como "híbrido". Como Rosaldo (1995), pienso que continua implicando un espacio entre dos entidades culturales discretas y manteniendo de este modo la idea de "pureza" e "impureza" que sostienen las nociones modernas de lo híbrido (Young 1995).

dígena y la indianidad no son sinónimos. Esta distinción es conceptualmente significativa, en tanto abre la noción de cultura indígena hasta incluir a aquellos mestizos que, como Adriana y otros, comparten creencias netas si bien están alfabetizados, se ganan la vida en la ciudad y tienen lo que ellos consideran maneras "refinadas". Al incluir a estos mestizos, la definición de los intelectuales populares de la cultura indígena desplaza el concepto binario de las narrativas intelectuales tradicionales, aquellas que fijan al indígena en el polo de los colonizados, sujetos a liberación solo a través de un completo rechazo de sus marcadores culturales que han de ser sustituidos por otros que caracterizan el segundo polo de una clasificación binaria, un polo referido a lo que puede ser nombrado como lo hispánico, blanco o costeño. Más que significar características innatas, la definición de cultura que subyace a la hibridación fractal ilumina la capacidad de los individuos para el logro personal. Paralelamente, la adquisición indígena de un conocimiento que fortalece su agencia política (que oscila entre la educación universitaria y una incipiente alfabetización) no está sostenida en la "antinomia de la pérdida" de la propia cultura indígena (cf. Harris 1995). Del mismo modo, debido a que los logros tienen un carácter más personal que colectivo, esta definición no se refiere a grupos ni mucho menos los jerarquiza. Lo que jerarquiza, no obstante, son los individuos.

Los intelectuales populares que utilizan esa definición de cultura desesencializan las categorías de identidad racial/étnica y formulan taxonomías étnicas "prismáticas". Las llamo prismáticas porque toman su forma a partir de puntos infinitos y relativos de observación, que se establecen en cada interacción solo después de tener en cuenta los logros culturales, el género y la edad de las personas involucradas.[7] Los comentarios del tipo: "Debo respeto a Juan porque es más educado que yo, pero Cornelio tiene que respetarme porque mis maneras son refinadas, y las suyas, no", se derivan de tales construcciones indígenas prismáticas y relativas, en las que la autosubordinación y la superioridad están en constante flujo. Los rangos son, de este modo, percibidos como válidos, naturalmente derivados del sentido común.

El hecho de fijar el punto de observación en cada interacción es un proceso conflictivo porque, como sus equivalentes dominantes, las taxonomías prismáticas alternativas privilegian la educación formal urbana sobre el conocimiento rural

7. Aunque no la uso en su sentido original, he tomado prestada la expresión "punto de observación" del ensayo de Michel Foucault titulado "El ojo del poder", que es también el lugar en el que el conocimiento queda registrado (1980: 148). Aunque entre los cusqueños comunes el acto de fijar un punto de observación implica en sí mismo un acto de poder, el hecho de que los puntos de observación sean múltiples es lo que permite el reto constante a las asignaciones dominantes de identidades univocales.

y hacen persistir a la "indianidad" como la arquetípica condición social inferior, una combinación de pobreza, analfabetismo, desamparo y rudeza campestre. Así, aunque la indianidad y la condición mestiza sean el producto de interacciones sociales más que constituir tipos evolutivos fijos, es al desarrollar estas reformuladas taxonomías cuando los cusqueños subordinados reproducen ciertos aspectos de las clasificaciones dominantes. Al mismo tiempo cuestionan otros, como demuestra la formulación de sus propios intereses según el género y la geografía y como indica también sus posibilidades de hacerlos prevalecer. Desde esta perspectiva, la desindianización en el Cusco es un proceso de fortalecimiento de las identidades y culturas indígenas a partir de una redefinición de la clasificación social dominante, si bien en sí mismo construido sobre jerarquías existentes que legitiman las diferencias de poder y los comportamientos discriminatorios entre los indígenas cusqueños. Este proceso de construcción de la identidad consiste en la apropiación del término "mestizo" y su redefinición distingue en una oposición jerárquica a los poderosos y exitosos indígenas urbanos de los "ignorantes" indios rurales.

Desindianización, naciones mestizas dominantes y movimientos sociales indígenas

Me atreveré a decir que la desindianización, definida como la lucha contra la miseria implícita en la definición dominante de la indianidad, es un proceso en marcha en otros proyectos indígenas latinoamericanos, como los que se están dando entre los aymara y los maya. Kay Warren dice que los líderes maya, temiendo que los jóvenes podrían "abandonar su etnicidad y usar su educación para desaparecer en la sociedad ladina", estaban buscando modernizar la cultura maya para hacerla más atractiva a la nueva población (1989: 200). Del mismo modo, en una conferencia que dictó en 1995, Rigoberta Menchú comentaba cómo sus jóvenes sobrinos y sobrinas que aún vivían en Guatemala respondían a la gente que los llamaba indios con un tajante: "No somos indios, somos mayas".[8] Thomas Abercrombie (1991) ha escrito también sobre el rechazo de los indígenas bolivianos a identificarse a sí mismos como "indios" y su elección del término alternativo de "aymaras". Tales orgullosas afirmaciones de las identidades indígenas como mayas o aymaras (en lugar de indias) sugieren procesos de

8. Rigoberta Menchú, discurso en el Latin American and Iberian Studies Program, Distinguished Lecturers Series, 19 de octubre de 1995, Madison, Wisconsin.

desindianización.[9] De cualquier modo, es sorprendente cómo, a diferencia del caso peruano, ni en Guatemala ni en Bolivia la desindianización ha implicado la apropiación indígena de la etiqueta de "mestizo" o, en el caso de Guatemala, "ladino". Más aún, y de acuerdo con Brooke Larson, los movimientos sociales indígenas en Bolivia rechazan el mestizaje como un requisito para participar en una "cultura nacional", imaginada por una pequeña élite criolla en una apuesta hegemónica por definir las culturas indígenas en la nación-estado como unos obstáculos para el desarrollo nacional y la integración (1998: 333).

La redefinición y apropiación cusqueña de la categoría de "mestizo" para connotar identidades indígenas —y la actual ausencia en el Perú de movimientos sociales indígenas que enarbolen banderas étnicas— no son solo el resultado de la definición colonial de la indianidad. Por el contrario, han estado fuertemente influidas por el conflictivo diálogo —implícito o explícito— entre los constructores dominantes de la nación y los intelectuales populares, quienes también han dado forma a imágenes de la nación desde finales del siglo XIX. En este diálogo, aún en marcha, las jerarquías y taxonomías han sido racialmente definidas y posteriormente, desde mediados de siglo, les han sido añadidas nuevas terminologías en léxicos de clase o de etnia. Durante los años iniciales del periodo nacional, las élites latinoamericanas también negociaron sus propias identidades en términos raciales. En el Perú, el indigenismo era —entre otras cosas— el proyecto que hizo a los intelectuales de la sierra comparables a los costeños. A través de conceptos culturalistas de raza, los serranos negociaron su inferioridad racial geográficamente definida con formulaciones y prácticas que reforzaron la superioridad de su honorable masculinidad y sus nobles cualidades intelectuales. Implícito en la formación de su propia identidad racial estaba el rechazo a la etiqueta de "mestizo" para sí mismos y, más lejos aún, la estigmatización del mestizo como inmoral. Este resultado aparentemente marginal del indigenismo dominante de los años 20 (en otras palabras, la derrota del mestizaje como proyecto nacional) coloreó a la fuerza las imágenes de la nación peruana y la volvió una excepción entre el resto de los países latinoamericanos, en los que el mestizaje sí fue un objetivo para la construcción de la nación.

Liderando este proceso, los mexicanos utilizaron el mestizaje como la identidad paradigmática de su nación desde el siglo XIX. Después de la revolución y particularmente —pero no solo— bajo el mandato de Lázaro Cárdenas, el Estado mexicano se embarcó en el proyecto de creación de *la raza cósmica* y en la promoción de la imagen del país como una nación de mestizos (Mallon

9. La propuesta de uso del término "originario" hecha por los intelectuales indígenas bolivianos ilustra un movimiento similar, en tanto supone un intento de eludir las categorías degradantes (Sinclair Thomson, comunicación personal).

1995; Becker 1995). El caso de Bolivia fue menos directo. Los mandatarios de principios de siglo construyeron allí una "cultura del antimestizaje" (cf. Larson 2002), si bien una revolución nacionalista a mediados del siglo alteró completamente esta actitud. A partir de 1952 y después de décadas de pesimismo racial y de supremacía del pensamiento blanco (durante el cual a los indios se les dio la espalda, "educándoles" en artes pero negándoles el acceso a la alfabetización), el Estado organizó una pomposa celebración del mestizaje en un representativo estilo populista de construcción de la nación (Gotkowitz 1998). Siguiendo su propia senda, las élites ecuatorianas hicieron a los indios invisibles para las audiencias nacionales en el siglo XIX, a la vez que exportaban imágenes idealizadas de sus poblaciones nativas "en desaparición" a través de exposiciones internacionales (Guerrero 1994; Juratorio 1994). De una manera poco sorprendente, hacia la mitad del siglo XX los mandatarios ecuatorianos estaban usando la retórica del mestizaje nacional para expresar ideales culturales "blanqueados" (Stuzman 1981). En Guatemala, la violencia contra los "indios" era tan dura como en otros países, si bien allí se practicaba sin tapujos. Las propuestas de una "ladinización" nacional —la palabra guatemalteca para mestizaje— se burlaban abiertamente de cualquier aspecto relacionado con lo indígena. En la introducción he citado la analogía que el guatemalteco Miguel Ángel Asturias utiliza para promocionar la eugenesia biológica en un intento de mejorar "la raza india" (1923). El hecho de que Asturias fuera considerado un escritor indigenista ilustra la incipiente naturaleza del indigenismo latinoamericano. La brutalidad oficial en ese país se moderó en 1940, cuando un gobierno reformista avanzó en la reducción de la explotación indígena. Bajo el liderazgo del presidente Arévalo, el recién creado Instituto Indigenista de Guatemala intentó desarrollar una política de asimilación indígena similar a la de México (Smith 1995). Este intento no duró mucho y la ladinización prevaleció, no solo en la forma de una asimilación sino en la de una guerra genocida conducida por los militares en contra de las comunidades indígenas, que se llevó a cabo desde 1960. A esto se sumó una salvaje ideología devota de la eugenesia, que prevalecía entre las clases dominantes y que me gustaría ilustrar con la siguiente confesión, relativamente reciente, de un terrateniente guatemalteco: "La única solución para Guatemala es mejorar la raza, traer la semilla aria para mejorarla. En mi finca tengo a un administrador alemán desde hace muchos años y por cada mujer india a la que deja embarazada le pagaría cincuenta dólares extra" (Casaus Arzú 1992: 289). No es sorprendente entonces que, de acuerdo al intelectual maya guatemalteco Demetrio Cojtí Cuxil, la "asimilación" haya sido en su país la etiqueta que daba nombre a las políticas por las cuales "el ladino prescribe la muerte del maya para solventar el 'problema indio' del país ladino" (1997: 21).[10] Los intelectuales mayas han formulado heterogé-

neas respuestas que varían desde las políticamente articuladas hasta las autorrepresentaciones intelectuales y que incluyen esencialismos estratégicos para definirse y defenderse a ellos mismos de los brutales intentos homogeneizadores. En Guatemala, Ecuador, Bolivia y México (después de la resurgencia indígena en Chiapas en enero de 1994), los movimientos sociales indígenas han elevado proclamas étnicas como estrategias políticas que retan las imágenes nacionales "mestizas" preponderantes.

En el actual contexto latinoamericano, el Perú representa una excepción. No solo los intelectuales indígenas populares se apropian de la etiqueta "mestizo" para su autoidentificación, sino que no existe actualmente ningún movimiento social que gire en torno a las identidades étnicas. En 1991, los peruanos no participaron en el encuentro que se llevó a cabo en Quetzaltenango en protesta por la conquista española (Hale 1994). Si bien no considero que la ausencia de movimientos étnicos indígenas sea irreversible, no creo tampoco que sea una mera coincidencia.[11] El Perú ya fue un caso excepcional durante el periodo álgido del populismo latinoamericano, cuando a diferencia del resto de los países mencionados, no promocionó la imagen del mestizaje. Los indigenistas puristas, incluido el izquierdista José Carlos Mariátegui, lo rechazaron ampliamente. Las propuestas a favor del mestizaje nunca lograron ningún consenso, probablemente porque representaban muy diversas y en ocasiones antagónicas tendencias políticas. Una de estas propuestas fue el aristocrático proyecto de Víctor Andrés Belaúnde y José de la Riva Agüero (identificado como hispanismo) que propuso el mestizaje como una alternativa para la construcción de la nación, concibiéndolo como una suerte de "blanqueo" espiritual: convertidos al catolicismo, los indios se integrarían en la nación peruana. Otra propuesta fue la ampliamente anticlerical y populista definición del mestizaje que el Apra y el Partido Comunista lideraron desde 1930, defensora del cholo y teñida de ideales de la clase trabajadora. Aunque estos proyectos ocuparon largas horas de debate político a mitad de siglo, ninguno llegó a convertirse en la política de Estado oficial, y finalmente, si el conservador hispanismo se desvaneció, los proyectos populistas mestizos permanecieron confinados en órbitas regionales —como en el caso del neoindianismo— o en el reino de la política de oposición —como en el del Apra. De manera evidente, el Estado peruano no representó nunca la vanguardia proindia

10. Ver también Trujillo (1993); Barragán (1992); Smith (1990); y Knight (1990).

11. Existen de hecho varios intentos de politizar abiertamente las identidades indígenas. De cualquier modo, muchos de ellos son todavía marginales y están promovidos por intelectuales que no se han identificado como indígenas. Una excepción es la organización no gubernamental Chirapaq Centro de Culturas Indias (en Lima), que está directamente dirigida por una intelectual popular, Tarcila Rivera, que se identifica a sí misma como indígena.

latinoamericana. De un modo u otro, y a diferencia de México o Guatemala, debido a que el mestizaje nunca llegó a ser un proyecto explícito de construcción de la nación, el Estado no promocionó el castellano como el idioma oficial nacional ni tampoco la "integración" o "asimilación" significó clara y oficialmente una apuesta por la desaparición de los indios.

Aunque el indigenismo purista a lo Valcárcel puede haber sido sutil, su difusión desde el Ministerio de Educación después de los años 40 redujo la influencia de los proyectos asimilacionistas en el Perú, mientras que algunos programas similares eran difundidos al resto de América Latina desde el Instituto Indigenista Interamericano, creado en la misma década y con sede principal en México. Durante el periodo álgido del indigenismo interamericano (desde los años 40 hasta comienzos de los 70), algunas políticas educativas promovidas por el Estado bajo el liderazgo de Valcárcel (con la ayuda de José María Arguedas) abogaron por las campañas de alfabetización bilingües en quechua y castellano, para lo que promovieron la formación de maestros rurales quechua-hablantes (Contreras 1996). Mientras tanto, durante el mismo periodo, México, Bolivia, Guatemala y Ecuador llevaron a cabo políticas educativas que enfatizaban la alfabetización en castellano y promovían la eliminación de los idiomas vernaculares.[12] No es casual que en esos países los intelectuales indígenas emergieran durante esos años para oponerse a las forzadas ambiciones asimilacionistas y abanderar proyectos que afirmaban la identidad indígena y rechazaban los proyectos nacionales de mestizaje. De manera significativa, la emergencia indígena en Guatemala y Bolivia, por ejemplo, se centró inicialmente alrededor de una suerte de renacimiento académico de los idiomas indígenas (Smith 1990; Albó, 1987). Un reciente estudio sobre el activismo cultural maya hace notar que el idioma es central en los movimientos sociales indígenas guatemaltecos, así como un importante marcador de la identidad indígena (Fischer y McKenna Brown 1997: 5). De la misma manera, en México, hasta la reciente adopción de los censos nacionales, el hecho de hablar un idioma indígena era el marcador definitivo de la indianidad (Gerardo Rénique, comunicación personal). De manera similar, mientras los estados mexicano y boliviano desarrollaron proyectos asimilacionistas para resolver el "problema indio", el ministro de Educación peruano

12. De acuerdo a Carol Smith, gran parte de la primera generación de antropólogos guatemaltecos apoyó al Instituto Indigenista de Guatemala, establecido también en 1945, con el fin de desarrollar una política de asimilación indígena al estilo de la mexicana (Smith 1995: 14). En el caso de México, de acuerdo a Nancy Leys Stepan, los indios fueron admitidos en el proceso de mestizaje solo si "adoptaban el racionalismo y el materialismo del estado mexicano [...]. El objetivo eugenésico no era el de valorizar la variedad de tipos biológicos y culturales que hicieron a la nación, sino eliminar la heterogeneidad a favor de una homogeneidad nueva, la mestiza al estilo europeo" (1991: 15; también en Smith 1995: 32).

promocionó las manifestaciones puristas del "folclor indígena", una política que fue complementada por la ausencia de la promoción estatal de una nación mestiza, contra la que las identidades indígenas serían susceptibles de ser afirmadas. La razón por la cual estos esfuerzos no resultaron en movimientos indígenas de "orgullo nacional" en el Perú, se explica en virtud de que dichos proyectos fueron liderados por los intelectuales de la élite, que se vieron a sí mismos como guardianes y promotores de una tradición invadida por la modernización y despreciada por la hispanización. Un segundo elemento importante en la explicación es la experiencia política de los líderes indígenas, quienes desde la derrota del proyecto Tawantinsuyu en 1920 se habían unido con éxito a la crecientemente organizada oposición de izquierda que desdeñaba el activismo político "culturalista" promocionado por el Estado. Como era de prever, los líderes indígenas participaron en los movimientos políticos como "campesinos" y no como "indios". Confirmando la tendencia a asumir las identidades de clase más que las culturalistas en los proyectos políticos, el gobierno militar de inclinación izquierdista decretó en 1969 que la etiqueta "indio" no se usaría más en la retórica oficial del Estado, reemplazándola por la de "campesino", una categoría que no obstante (y de manera obvia) transmitía imágenes de indianidad, probando hasta qué punto las enseñanzas de Mariátegui y Valcárcel habían llegado a formar parte de la cultura política e intelectual. Afirmando su vocación procampesina, la misma junta militar apostó por la educación bilingüe en quechua y castellano y utilizó símbolos indígenas para promover su reforma agraria. Todos estos elementos ayudan a explicar la actual ausencia en el Perú de un movimiento social articulado bajo la proclama de un nacionalismo étnico indígena. Del mismo modo, ayudan a entender la apropiación indígena del término "mestizo" y su redefinición en el desarrollo de la desindianización como una estrategia indígena descolonizadora. Ignorada por el Estado, la etiqueta "mestizo" no despertó la misma emoción cultural antiindígena que en Ecuador, México, Guatemala y Bolivia.

Evidentemente, ni la ausencia de intelectuales indios autoidentificados ni la desindianización implican por sí mismas que "el campesinado peruano no tuvo un éxito real en la incorporación de dimensiones anti-coloniales y étnicas en su lucha" ni que entre los migrantes rurales indígenas a las ciudades "la actual supresión étnica es la norma", como ha declarado la intelectual boliviana Silvia Rivera (1993: 83, 85). Esta interpretación que, de manera demasiado simplista, iguala un proceso de aceptación del estigma adherido a la "indianidad" con la supresión de la etnicidad indígena, privilegia los conceptos académicos definidos por los intelectuales de la élite, mientras ignora los discursos populares y sus significados. Este tipo de análisis también realza la política definida abiertamente en tanto manifestación ideológica oral o a través de discursos escritos (privilegian-

do de paso a los políticos que la desempeñan), despreciando las manifestaciones políticas que se expresan en la vida cotidiana y a aquellos que las llevan a cabo. Pero mi mayor objeción al argumento de Rivera estriba en que parece asumir que hay un valor universal en la política étnica/cultural tal y como actualmente existe en Bolivia, y que una estrategia de política cultural idéntica debería aplicarse en otras regiones andinas. Mi análisis muestra, por el contrario, que las condiciones en el Perú son diferentes debido a razones históricas y, en consecuencia, la estrategia político-cultural también lo ha sido. Después de la derrota del proyecto racial/cultural Tawantinsuyu, la cultura indígena (junto con sus emblemas y símbolos) se convirtió en una práctica subordinada en los explícitos discursos políticos. Pero, obviamente, la cultura andina no desapareció de la política cotidiana. Las prácticas andinas —por ejemplo, ser un adivino ritual o *paqo*— eran importantes en la legitimación de los líderes indígenas, como Turpo en Lauramarca, incluso durante el periodo en el que la lucha de clases prevaleció y la "cultura" no fue digna de consideración para los líderes marxistas del país. El quechua, la lengua indígena, fue utilizado en las manifestaciones masivas en la plaza de Armas, la cual, durante tales eventos, se llenaba de ponchos y chullos, las ropas que expresaban la identidad indígena y que, de manera especial y simbólica, se usaban en esas ocasiones. La ausencia de eslóganes políticos culturalistas (o étnicos) populares durante ese periodo, más que un fracaso de la incorporación de una retórica anticolonial o étnica, representa una transformación histórica y una estrategia política resultante de la anterior derrota del movimiento indígena liderado por el Tawantinsuyu y de la necesidad indígena de tomar distancia del indigenismo promovido por el Estado y de su lenguaje culturalista. En los capítulos anteriores he explicado que en lugar de utilizar dicotomías modernas y opciones del tipo "o esto o lo otro", gentes como Alejandro Condori o Lucrecia Carmandona usaron una lógica que combinaba lo "rural" y lo "urbano", una lógica que cancela la oposición dominante mediante la cual la cultura indígena se refiere y circunscribe a las áreas rurales. Del mismo modo, en los años 60 los políticos indígenas mezclaron los símbolos culturales y la retórica de clase. Las concurridas manifestaciones políticas que organizaron en la plaza de Armas del Cusco expresaron un discurso político híbrido que no era étnico *o* clasista sino ambos. Durante este periodo, la ausencia de "indianidad" y la afirmación de una identidad campesina fueron gestos que fortalecieron la cruzada indígena entonces en marcha, que perseguía la reforma agraria. Además de lo que ya he mencionado, mi estudio arroja luz sobre otras razones (quizás no tan importantes, si bien también históricamente producidas) que apoyaron el rechazo a las etiquetas étnicas indígenas como una eficiente estrategia política: la indianidad fue consensualmente considerada inferior, mientras que el quechua no fue un sinónimo de indianidad debido a que era también usado por las élites. Ninguna de

esas tendencias condujo, sin embargo, a la supresión étnica. El caso del Cusco muestra que la persistencia de prácticas y discursos indígenas no es probada o refutada en función de una concordancia verbal indígena con el léxico dominante, sea racial, étnico o de clase. La supresión de ciertas etiquetas y el refuerzo de otras no reflejan automáticamente la supresión o el refuerzo de "la cultura" que los significados dominantes de esas etiquetas connotan, ni tampoco la "etnicidad" en el modo en el que es descrita en los discursos dominantes. Sucede más bien al contrario: la supresión de la indianidad de las prácticas subalternas significa la reescritura subalterna de las definiciones dominantes de la cultura indígena hasta incluir las identidades mestizas que exaltan, más que cancelan, su "autenticidad".

La apropiación del término "mestizo" y el silenciamiento de la indianidad han permitido a los intelectuales indígenas desarrollarse como productores culturales, libres de las limitaciones geográficas, económicas y sociales que la etiqueta "indios" imponía sobre ellos. Pero, más importante aun, al rechazar la autoadscrita indianidad, han sido capaces de dignificar sus vidas y sus prácticas indígenas. Actualmente, como resultado de la desindianización, la cultura indígena no es ya más exclusivamente rural ni tampoco de los pobres urbanos. Es ubicua y heterogénea, como las comparsas de danzantes en las que los vendedores ambulantes acompañan a los estudiantes universitarios en un viaje a través de las comunidades campesinas de la región y también de las ciudades, conectando iconos "decentes" y urbanos, como la plaza de Armas, con otros rurales, como el *Apu* Ausangate, donde las ceremonias indígenas incluyen a la vez participantes indios y mestizos.

En el Cusco actual los intelectuales de la élite se han puesto de acuerdo en silenciar la indianidad en su práctica del cusqueñismo. Aunque la conmemoración local del quinto centenario de la conquista española pasó casi desapercibida, uno de los eventos festivos que llevaron a cabo las autoridades municipales de izquierda tuvo que ver con la sustitución del nombre castellano de la ciudad por el vocablo quechua "Qosqo", alegando que "ése era el nombre de la ciudad inca". Junto a este término, se acuñó el "Qosqoruna", una amplia etiqueta que incluye a todos los habitantes de la región y que significa "persona del Cusco". De acuerdo a algunos antropólogos (por ejemplo, Allen 1988), *runa* es el vocablo que los campesinos monolingües indígenas utilizan en el campo para referirse a los compañeros comuneros y que se usa en lugar de "indio". "Qosqoruna", tal y como fue acuñado por las autoridades municipales, tendría una aplicación similar, evitándose de manera notoria cualquier alusión a la categoría "inca".

Desindianización y discriminación
La hegemonía de la educación y el racismo silenciado

Sería una simplificación el presentar la desindianización como una exitosa historia de resistencia política impulsada por sentimientos de armonía e igualdad. De hecho, la desindianización también revela una complicidad entre grupos dominantes y subalternos a la hora de identificar a los "indios" como los más despreciables miembros de la sociedad. Más aún, esta complicidad constituye una de las bases de la hegemonía del racismo peruano y está localizada —para usar una frase de Michael Taussig— en ese "dulcemente cálido espacio entre el jinete y la espalda de aquel que lo transporta" (1987: 288). Construida sobre la base de las interpretaciones raciales dominantes de la geografía regional, el dilema de la definición subalterna cusqueña del mestizaje que subyace a la desindianización estriba en que, aunque valora las prácticas rurales, acepta también la preeminencia del conocimiento urbano y de sus representantes masculinos (o masculinizados). A pesar de su potencial político, la definición alternativa del mestizo no niega su subordinación a la "gente decente". Las mestizas representan a mujeres indígenas económicamente exitosas y ocupan un lugar importante entre los sectores plebeyos cusqueños, como es obvio en la mayor parte de los rituales religiosos. Aún así, también ocupan el espacio social en el que el "trato" marca las diferencias entre indígenas mestizos y mestizos no-indígenas o "blancos". Más aún, las reglas del trato se basan en normas de respeto que cuestionan las propuestas dominantes que evalúan las identidades en función de los rasgos adscritos, si bien todavía legitiman las jerarquías sociales si lo que reflejan son diferencias educativas y económicas. De este modo, convergen con la discriminación dominante, incluso si esta última ordena las jerarquías de acuerdo a criterios raciales. Esta convergencia convierte al racismo en una práctica hegemónica, en tanto una extendida discriminación en función de los niveles educativos al-canzados toma el lugar de los adscritos tipos raciales ya en decadencia, si bien todo ello ocurre sin menoscabo del reto al fundamentalismo cultural que supone la misma existencia de los indígenas mestizos.

A comienzos de siglo, como Valcárcel admitió (1914), un título universitario podía borrar los estigmas de una procedencia no-decente. Considerada como la prueba de la capacidad intelectual y cualidad moral de un individuo, la educación universitaria borraba los estigmas del origen y podía elevar a las clases medias a un status social más alto, permitiéndoles unirse a la élite cusqueña de la "gente decente". A pesar de la importancia de los cambios en la política regional, a lo largo de todo el siglo un título académico ha sido siempre capaz de elevar el status social de un individuo, incluso si el cambio ya no era percibido en tér-

minos raciales. Las palabras de Adriana, citadas en la introducción ("En nuestro país la raza ya no manda, ahora manda la inteligencia, la educación") reflejan hasta qué punto la educación ha mantenido su potencial discriminatorio. La educación formal —mejor todavía, la universitaria— está entre las pocas experiencias gracias a las cuales un individuo puede superar el estigma de haber nacido en la clase baja. Es capaz, por ejemplo, de hacer que un individuo que se gana la vida en el mercado —o en un ambiente similar— se "promocione" a un trabajo en una oficina, en un hospital, en una escuela primaria o en una guardería infantil.[13]

Los intelectuales de mediados de siglo pensaban de una manera en exceso simplista —o, en otras palabras, de una manera académica, pero no política— cuando propusieron que el reemplazo del concepto de raza por el de etnicidad erradicaría la discriminación racial. Los cambios conceptuales hacia la idea de "cultura" (o de grupo étnico) que se llevaron cabo en la década del 30, o la posterior retórica de "clase" y el concepto de identidad "campesina", preservaron los sentimientos discriminatorios que venían de atrás y continuaron legitimándolos al restaurar el fundamentalismo cultural de principios de siglo que, si bien originalmente antirracista, sancionaba ideas sobre la inferioridad de los "indios". Obviamente, estos cambios no significaron el fin de la discriminación. El desplazamiento de las nociones biológicas de raza ha servido como un cómodo parapeto contra la acusación de racismo, sin erradicar realmente las nociones culturalistas de raza que cohabitan con discriminaciones de género, clase, étnicas y geográficas. La hegemónica aceptación de las jerarquías "legítimas" producidas por la educación marca las relaciones entre las formas de discriminación dominantes y subordinadas. Esta hegemonía de jerarquías educativas hace que el racismo culturalista dominante no solo sea posible sino aparentemente incuestionable y, por lo tanto, si cabe aún, más impresionante.

13. No es sorprendente que el número de estudiantes universitarios aumentase desde 215 en 1925 (poco más del 1% de la población cuando la ciudad no tenía más de veinte mil habitantes) hasta 18.511 en 1988 (casi un 10% sobre un total cercano a los doscientos mil residentes). Tamayo Herrera (1992: 769).

Bibliografía citada

Abercrombie, Thomas

1991 "To Be Indian to Be Bolivian: 'Ethnic' and 'National' Discourses of Identity". En: Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*, pp. 95-130. Austin: Texas University Press.

Abraham, Ralph

1993 "Human Fractals". *Visual Anthropology Review* 9 (1): 52-56.

Abril, Víctor

1959 "El indio de Colquepata". Manuscrito. Citado en Catherine Allen, *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, pp. 27-28. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Adorno, Rolena

1991 "Images of *Indios Ladinos* in Early Colonial Peru". En: Kenneth J. Adrien y Rolena Adorno (eds.), *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*, pp. 232-270. Berkeley: University of California Press.

Aguilar, Luis Felipe

1922 *Cuestiones indígenas*. Cusco: Imprenta El Comercio.

Aguilar, Rafael

1934 "Doctor Cosme Pacheco". *Revista Universitaria* 69: 12-16.

Alberti, Giorgio y Enrique Mayer

1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Albó, Xavier

1987 "From MNRistas to Kataristas to Katari". En:Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, pp. 379-419. Madison: University of Wisconsin Press.

ALBÓ, Xavier, Tomás GREAVES y Godofredo SANDOVAL
1983 *Chuquiago: la cara aymara de La Paz*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción Campesina.

ALENCASTRE, Andrés
*ca.*1940 *El challakuy*. En: *Dramas del Ande*. Cusco.

ALENCASTRE, Andrés y Georges DUMÉZIL
1953 "Fêtes et usages des indiens de Langui". *Journal de la Societé des Américanistes* 42: 1-118.

ALENCASTRE, Jaime
1957 "Los levantamientos indígenas de la provincia de Canas". Manuscrito. Monografías de Geografía Humana, vol. 10, Archivo Departamental del Cusco.

ALLEN, Catherine
1983 "Of Bear-Men and He-Men: Bear Metaphors and Male Self-Perception in a Peruvian Community". *Latin American Indian Literatures* 7 (1): 38-51.
1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

ALMANZA, Antonio
1930 *También el indio ruge*. Cusco: Rozas.

ALONSO, Ana
1994 "The Politics of Space, Time and Subsistance: State Formation, Nationalism and Ethnicity". *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.

ÁLVAREZ, Angélica
1925 "Ayllu Ankcoccahua". *Revista Universitaria* 47: 15-26.

ANDERSON, Benedict
1993 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

ÁNGELES CABALLERO, César A.
s/f "Los estudios folklóricos peruanos en el último decenio, 1942-1952". *Revista Tradición* 6 (15): 12-28.

ANÓNIMO.
1944 "A mi chola Eduviges". *Revista Waman Poma* 3 (16).

ANTHIAS, Floya y Nira YUVAL-DAVIS
1992 *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. Londres: Routledge.

ANZALDÚA, Gloria
1987 *Borderlands La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/ Aunt Lute.

Aparicio Vega, Manuel Jesús
1970 "Apuntes para el estudio del Corpus Christi cuzqueño". *Revista Wayka* 2: 38-44.
1994 "A los cincuenta años del Inti Raymi". *Revista del Instituto Americano de Arte* 14: 32-40.

Appiah, Kwame Anthony
1992 *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Nueva York: Oxford University Press.

Aragón, Luis Ángel
1983 *Historia del periodismo cuzqueño, 1822 1983*. Cusco: Idea Editores.

Aramburú, Clemencia y Pilar Remy
1986 *La población del Cuzco colonial: siglos XVI-XVIII*. Lima: Instituto Andino de Población y Desarrollo.

Aranda, Arturo y María Escalante
1978 *Lucha de clases en el movimiento sindical cusqueño, 1927-1965*. Lima: G. Herrera.

Arguedas, José María
1976 *Señores e indios: Acerca de la cultura quechua*. Montevideo: Calicanto.

Arguedas, José María, *et al.*
1985 *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las sangres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Arguedas, Luis Alberto
1928 "Las necesidades sanitarias del Cuzco". *Mundial: Revista Semana Ilustrada* (diciembre).
1930 "La mancha azul mongólica: su existencia entre los peruanos". *Revista Universitaria* 14 (1): 136-147.

Arnold, Bettina
1990 "The Past as Propaganda: Totalitarian Archaeology in Nazi Germany". *Antiquity* 64: 464-478.

Asad, Talal
1991 "Afterword". En: George Stocking Jr. (ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, pp. 314-324. Madison: Wisconsin University Press.

Asturias, Miguel Ángel
1923 *Sociología guatemalteca: el problema social del indio*. Guatemala: Tipografía Sánchez y de Guise.

Avendaño, Ángel
1980 *Cusco: crónica de una pasión*. Lima: Antarki.

BABB, Florence

1989 *Between Field and Cooking Pot: The Political Economy of Marketwomen in Peru*. Austin: University of Texas Press.

BAKHTIN, Mikhail

1984 *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.

1990 *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.

BALIBAR, Étienne

1988 "¿Existe un nuevo racismo?". En: Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein (eds.), *Raza, nación y clase*, pp. 31-48. Madrid: IEPALA.

BANKS, Marcus

1996 *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Londres: Routledge.

BARKAN, Elazar

1992 *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the U.S. between the World Wars*. Cambridge: Cambridge University Press.

BARKER, Martin

1982 *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. Frederick, Maryland: Aletheia Books.

BARRAGÁN, Rossana

1991 "Aproximaciones al mundo 'Chhulu' y 'Huayqui'". *Estado y Sociedad* (La Paz) 8: 68-88.

1992 "Identidades indias y mestizas: una intervención al debate". *Autodeterminación* 10: 17-43.

1998 *Tramas de la identidad, 1825-1880*. Ponencia presentada en la conferencia The Race and Gender in Latin America. Cuernavaca, México, junio.

BARRIONUEVO, Roberto

1921 "La provincia de Quispicanchi: estudio presentado para el doctorado en jurisprudencia". Cuzco: H. G. Rozas.

BASADRE, Jorge

1961-1964 *Historia de la República del Perú*. 16 vols. Lima: Ediciones Historia.

1971 *Introducción a las bases documentales para la historia del Perú*. Lima: P. L. Villanueva.

1978 *Perú: problema y posibilidad*. Lima: Banco Internacional del Perú.

BECKER, Marjorie

1995 *Setting the Virgin on Fire: Lázaro Cárdenas, Michoacán Peasants, and the Redemption of the Mexican Revolution*. Berkeley: University of California Press.

BEEZLEY, William H., Cheryl ENGLISH MARTIN y William E. FRENCH

1994 *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*. Wilmington: SR Books.

BELAÚNDE, Víctor Andrés

1932 *Meditaciones peruanas*. Lima: Impresiones y Publicidad.

1940 *La* crisis *presente, 1914-1939*. Lima: Mercurio Peruano.
1962 *Memorias: planteamiento del problema nacional*. Lima: Mercurio Peruano.
1965[1942] *Peruanidad*. Lima: Librería Studium.
1991[1931] *La realidad nacional*. Lima: Editorial Horizonte.

Benavente, Adelma
1992 "Nishiyama: 50 años de mirar". *Revista del Instituto Americano de Arte* 13: 145-146.

Blanco, José María
1957 *Cuzco*. Cusco: Instituto Interamericano de Arte.

Blanco, Hugo
1972 *Land or Death: The Peasant Struggle in Peru*. Nueva York: Pathfinder.

Bonfil Batalla, Guillermo
1990 *México profundo: Reclaiming a Civilization*. Austin: Texas University Press.

Bonilla, Heraclio
1987 "The Indian Peasantry and 'Peru' during the Warwith Chile". En: Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison: University of Wisconsin Press.

Bourdieu, Pierre
1991 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
1993 [1977] *Outline for a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brading, David A.
1984 *Prophecy and Myth in Mexican History*. Cambridge: Latin American Studies.
1991 *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*. Londres: Cambridge University Press.

Brass, Tom
1924 "Cargos and Conflict: The Fiesta System and Capitalist Development in Eastern Peru". *Journal of Peasant Studies* 13 (3): 45-60.

Breman, Jan
1990 "The Civilization of Racism: Colonial and Post-Colonial Development Policies". En: Jan Breman (ed.), *Imperial Monkey Business: Racial Supremacy* in *Social Darwinist Theory and Colonial Practice*, pp. 123-152. Amsterdam: Vrije Universiteit Press.

Broca, Paul
1864 *On the Phenomenon of Hybridity in the Genus Homo*. Londres: Anthropological Society.

Burga, Manuel
1986 "Los profetas de la rebelión". En: J. P. Deler e Y. Saint Geours (eds.), *Estados* y *naciones en los Andes*, pp. 467-517. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1988 *Nacimiento de una utopía: muerte* y *resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

BURGA, Manuel y Wilson REÁTEGUI
1981 *Lanas* y *capital mercantil en el sur*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

BURNS, Kathryn
1999 *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.

CABALLERO, Policarpo
1959 "Auqa Tusuy". *Revista Universitaria* 117: 84-93.

CADENA, Marisol de la
1995 "Women Are More Indian: Gender and Ethnicity in a Community in Cuzco". En: Brooke Larson y Olivia Harris (eds.), con E. Tandeter, *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University Press.
1998a "Silent Racism and Intellectual Superiority in Peru". *Bulletin of Latin American Research* 17 (2): 143-164.
1998b "From Race to Class: Insurgent Intellectuals *de provincia* in Peru, 1910-1970". En: Steve J. Stern (ed.), *Shining and Other Paths: War and Society in Peru 1980-1995*, pp. 22-59. Durham: Duke University Press.

CAHILL, David
1996 "Popular Religion and Appropriation: The Example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Cuzco". *Latin American Research Review* 31 (2): 67-75.

CALLAWAY, Hellen
1993 "Purity and Exotica in Legitimating the Empire: Cultural Constructions of Gender, Sexuality and Race". En: Terence Ranger y Olufemi Vaughan (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*, pp. 31-61. Oxford: Macmillan.

CAMPBELL, Howard
1994 *Zapotec Renaissance: Ethnic Politics and Cultural Revivalism in Southern Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

CANCIAN, Frank
1905 *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan*. California: Stanford University Press.

CÁNEPA Koch, Gisela
1993 "Máscara y transformación: la construcción de la identidad en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo". En: R. Romero (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CARMACK, Robert (ed.)
1988 *Harvest of Violence: The Maya Indians and the Guatemala Crisis.* Norman: University of Oklahoma Press.

CASAÚS Arzú, Marta
1992 *Guatemala: linaje y racismo*. San José, Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

CIRESE, Alberto M.
1982 "Gramsci's Observation on Folklore". En: Anne Showstack Sassoon (ed.), *Approaches to Gramsci*. Londres: Writers and Readers.

CLARK, Gracia
1994 *Onions are My Husband: Survival and Accumulation by West African Market Women*. Chicago: University of Chicago Press.

CLIFFORD, James
1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

COATSWORTH, John
1988 "Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in Comparative Perspective". En: Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*. Princeton: Princeton University Press.

CÓDIGO PENAL, LEY 4868
1924 Edición oficial. Lima: E. Moreno.

COELLO, José M.
1906 "Descripción de los indígenas de Panti Pata". *Boletín del Centro Científico del Cusco* (11). Abril.

COJTÍ CUXIL, Demetrio
1997 "The Politics of Maya Reivindication". En: Edward F. Fischer y R. McKenna Brown (eds.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, pp. 19-50. Austin: Texas University Press.

COLLINS, Jane y Michael PAINTER
1990 "Reconstructing Ethnicity as Class: The Tawantinsuyu Uprising of Southern Peru". *Florida Journal of Anthropology* 6: 21-28.

COMAROFF, Jean y John L. COMAROFF
1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

COMAROFF, John L.
1987 "Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality". *Ethnos* 52 (3-4): 301-323.

CONSTITUCIONES POLÍTICAS DEL PERÚ, 1821-1919.
1922 Lima: Torres Aguirre.

CONTRERAS, Carlos

1994 "Sobre los orígenes de la explosión demográfica en el Perú". Documento de Trabajo N.º 61. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1996 "Maestros, mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX". Documento de Trabajo N.º 80. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CORNEJO BOURONCLE, Jorge

1949a "Los indios". *Revista Universitaria* 96: 155-162.

1949b *Sangre andina: diez mujeres cuzqueñas*. Cusco: H. G. Rozas.

CORNEJO POLAR, Antonio

1980 *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*. Lima: Las Ontay.

"CORONA FÚNEBRE DE ROMUALDO AGUILAR"

1924 Cusco: Biblioteca Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

COSIO, Félix

1916-1917"La persona jurídica". Archivo Departamental del Cusco, libro 11.

1921 "La universidad ante el problema indígena". *Revista Universitaria* 35: 53-59.

1922 "La misión social de la Universidad del Cuzco". *Revista Universitaria* 36: 3-42.

COSIO, José Gabriel

1925 *Cuzco histórico y monumental*. Lima: Editorial Incazteca.

COSSIO DEL POMAR, Felipe

1935 *Cuzco imperial*. Paraguay: Guaranía.

COWAN, Jane

1990 *Dance and the Body Political in Northern Greece*. Princeton: Princeton University Press.

CRANDON-MALAMUD, Lisbbet

1993 "Blessings of the Virgin in Capitalist Society: The Transforming of a Rural Bolivian Fiesta". *American Ethnologist* 95 (3): 574-595.

CRUMRINE, Ross N. y Alan MORINIS (eds.)

1991 *Pilgrimage in Latin America*. Nueva York: Greenwood Press.

CUETO, Marcos

1989 "Andean Biology in Peru: Scientific Styles on the Periphery". *ISIS* 80: 640-658.

1991 "*Indigenismo* and Rural Medicine in Peru: The Indian Sanitary Brigade and Manuel Nuñez Butrón". *Bulletin of the History of Medicine* 65 (1): 22-41.

1997 *El regreso de las epidemias: salud y sociedad en el Perú del siglo XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CURCIO-NAGY, Linda A.

1994 "Giants and Gipsies: Corpus Christi in Colonial Mexico". En: William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French (eds.), *Rituals of Rule, Rituals*

of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico, pp. 1-26. Wilmington: SR Books.

Cuzco actual
1953-1954 Cusco: Editorial Noticias e Informaciones.

Chance, John K. y William B. Taylor
1985 "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy". *American Ethnologist* 12 (1): 1-26.

Chartarjee, Partha
1986 *Nationalist Thought and the Colonial World:* A *Derivative Discourse?* Londres: Zed Books.
1990 "The Nationalist Resolution of the Women's Question". En: Sangari Kukum y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, pp. 233-254. Rutgers: Rutgers University Press.

Chávez Ballón, Manuel
1955 "Inti Raymi, fiesta del Sol". Cusco.

Chevalier, François
1970 "Official indigenismo in Peru: Origins, Significance and Socioeconomic Scope". En: Magnus Morner (ed.), *Race and Class in Latin America*, pp. 185-196. Nueva York: Columbia University Press.

Da Cunha, Euclides
1944 [1902] *Rebellion in the Backlands (Os Sertoes)*. Chicago: Chicago University Press.

Dandler, Jorge y Fernando Calderón (eds.)
1986 *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. La Paz: Centro de Estudios Regionales Sociales.

Dávalos, Benjamin
1904 "La despoblación del Cuzco". *Boletín del Centro Científico del Cuzco* 8 (8).

Davies, Thomas, Jr.
1974 *Indian Integration in Peru: A Half Century Experience, 1900-1948*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Davis, P.
1979 *The Normands and Their Myths*. Londres: Thames and Hudson.

Dean, Carolyn S.
1993 "Ethnic Conflict and Corpus Christi in Colonial Cuzco". *Colonial Latin American Review* 2 (1-2): 93-120.

Degregori, Carlos Iván
1995 "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú". En: Julio Cotler (ed.), *Perú, 1964-1994: economía, sociedad y política*, pp. 303-332. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Deler, Jean Paul e Yves Saint Geours (eds.)
1986 *Estados y naciones en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Delgado Zamalloa, Humberto
1909 "Apuntes etnográficos de los aborígenes del pueblo de Acomayo". En: *Revista Universitaria* 1: 21-28.

Demelas, Marie-Daniele
1981 "Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia". *Historia Boliviana* 1 (2): 17-36.

Deustua, Alejandro
1941 "Introducción". En: Javier Prado (ed.), *Estado social del Perú durante la dominación española*. Lima: Imprenta Gil.

Deustua, José
1984 "Indigenistas y movimientos campesinos en el Cusco, 1918-1923". En: José Deustua y J. L. Rénique (eds.), *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931*, pp. 69-96. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Diario de los Debates del Congreso Regional del Sur Legislatura de 1919
1919 Vol. I. Lima: Imprenta El Comercio.

Díaz Martínez, Antonio
1969 *Ayacucho: hambre y esperanza*. Ayacucho: Ediciones Guamán Poma.

Dietler, Michael
1994 "Our Ancestors the Gauls: Archaeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe". *American Anthropology* 96 (3): 584-605.

Dore, Elizabeth y Maxine Molyneux (eds.)
2000 *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America.* Durham, NC: Duke UP.

Drake, Paul
1978 *Socialism and Populism in Chile, 1932-1952*. Urbana: University of Illinois Press.

DuBois, William Edward Burghardt
1953 *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. Greenwich, Connecticut: Fawcett Publications.
1996 [1897] "The Conservation of Races". En: Eric J. Sundquist (ed.), *The Oxford Du-Bois Reader*, pp. 38-47; pp. 101-107. Nueva York: Oxford University Press.

Dueñas, M.
1956 "Descripción psicológica del indio". Manuscrito. Archivo Departamental del Cusco, Monografías de Geografía Humana, vol. 10.

Duviols, Pierre

1973 "Huari y Llacuaz, Agricultores y Pastores: Un dualismo pre-hispánico de oposición y complementariedad". *Revista del Museo Nacional* 39: 153-191.

Eguren Larrea, Darío F.

1929 *El Cuzco: Su espíritu, su vida, sus maravillas*. Lima: Editorial Excelsior.

"El internado indígena en Matagalpa"

1933 En: *El maestro rural,* julio. Citado en Marjorie Becker (1995), *Setting the Virgin on Fire: Lázaro Cárdenas, Michoacán Peasants, and the Redemption of the Mexican Revolution*. Berkeley: University of California Press.

Encinas, José Antonio

1920 *Contribución a una legislación tutelar indígena*. Lima: Casa Editora E. K. Villarán.

Escalante, José Ángel

1910 "Apuntes acerca del problema de la inmigración europea en el Perú". Archivo Departamental del Cusco, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, libro 9-G.

1922 "Cuestiones indígenas". En: Luis Felipe Aguilar (ed.), *Cuestiones indígenas.* Cusco: Imprenta El Comercio.

1976 "Nosotros los indios". En: Manuel Aquézolo (ed.), *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul.

Escobar Moscoso, Mario

1950 "Ensayos de interpretación de los aspectos sociales y geografía del Cusco a través del Mercado Central". Archivo Departamental del Cusco, Monografías de Geografía Humana, volumen 8.

Espinoza Navarro, Faustino

1977 *Guión del Inti Raymi*. Cusco.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.* Nueva York: Columbia University Press.

Falla, Ricardo

1994 *Massacres in the Jungle*. Boulder: Westview Press.

Fanon, Frantz

1967 *The Wretched of the Earth*. Nueva York: Grave Press.

Feierman, Steven

1990 *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania.* Madison: University of Wisconsin.

Ferri, Emico

1911 "Various Short Contributions to a Criminal Sociology". Report 7. *Internationaler Kongress der Kriminalanthropologie*, pp. 49-55; pp. 138-139.

FINDLAY, Eilleen
2000 *Hidden Stains: The Politics of Sexuality and Race in Puerto Rico, 1870-1920*. Durham: Duke University Press.

FIORAVANTI, Eduardo
1974 *Latifundismo y sindicalismo agrario en el Perú: el caso de los valles de La Convención y Lares (1958-1964)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

FISCHER, Edward F. y R. MCKENNA BROWN (eds.)
1997 *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: Texas University Press.

FLORES AYALA, Timoteo
1913 "Estudio sicológico del sentimiento indígena". Archivo Departamental del Cusco, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, libro 12.

FLORES-GALINDO, Alberto
1977 *Arequipa* y *el sur andino: ensayo* de his*toria regional (siglos XVIII-XX)*. Lima: Editorial Horizonte.
1986a *Buscando un Inca*. *Identidad* y *utopía* en *los Andes*. Cuba: Casa de las Américas.
1986b *Violencia* y *campesinado*. Lima: Instituto Agrario Andino.

FLORES-GALINDO, Alberto y Manuel BURGA
1980 *Apogeo* y *crisis* de *la República Aristocrática: oligarquía, aprismo y comunismo en el Perú*. Lima: Ediciones Rikchay.

FLORES OCHOA, Jorge
1990 *El Cuzco: resistencia* y *continuidad*. Cusco: Editorial Andina.

FLORES OCHOA, Jorge y Eldi FLORES NÁJAR
1992 "Mamacha nati, Mamita Nati: devoción intercultural a la Virgen Natividad". En: Hiroyasu Tomoeda y Jorge Flores Ochoa (eds.), *El Qosqo: antropología* de *la ciudad*, pp. 277-308. Cusco: Ministerio de Educación de Japón y CEAC.

FOSTER, George
1953 "What is Folk Culture?" *American Anthropologist* 55 (2): 159-173.

FOUCAULT, Michel
1980 "The Eye of Power". En: Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, pp. 146-165. Nueva York: Pantheon Books.

FOWLER, Don D.
1987 "Uses of the Past: Archaeology in the Service of the State". *American Antiquity* 52 (2): 229-248.

FRANKENBERG, Ruth
1993 *The Social Construction of Whiteness: White Women, Race Matters*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

FRIEDLANDER, Judith
1975 *Being Indian in Huayepán:* A *Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*. Nueva York: St. Martin's Press.

FRIEDRICH, Paul

1977 *Agrarian Revolt in a Mexican Village*. Chicago: University of Chicago Press.

FRISANCHO, Manuel

1918 "Memoria presentada por el señor alcalde provincial del Cercado del Cuzco, Dr. Manuel S. Frisancho, de su administración durante el año de 1917". *Boletín Municipal, Órgano del Concejo Provincial del Cuzco* (4): 1-8. Cusco: Imprenta H. G. Rozas.

FRYE, David

1996 *Indians into Mexicans*. Austin: University of Texas Press.

FUENTES, Hildebrando

1905 *El Cuzco y sus ruinas*. Lima: Imprenta del Estado.

FUENTES, Manuel Atanasio

1867 *Lima: esquisses historiques, statistiques, administratives, comerciales et morales*. París: Fermin Didot.

FUENZALIDA, Fernando

1970 "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo". En: F. Fuenzalida *et al.* (eds.), *El indio* y *el poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 15-87.

1971 "Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural". En: José Matos Mar *et al.* (eds.), *Perú hoy*, pp. 8-86. México: Siglo Veintiuno.

GARCÍA, Uriel

1937 [1930] *El nuevo indio*. Segunda edición. Cusco: H. G. Rozas.

1948 "Ensayo sobre el cholo". *Peruanidad* 2 (3): 210-212.

1949 *Pueblos y paisajes sud-peruanos*. Lima: Cultura Antártica.

GARCÍA, Uriel y Albert GIESECKE

1925 *Guía histórica y artística del Cuzco*. Cusco: Editorial Garcilaso.

GARCÍA CALDERÓN, Ventura

1986 "Nosotros". En: Luis A. Sánchez (ed.), *Obras escogidas*. Ediciones Edubanco.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

1993 *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico*. Austin: University of Texas Press.

1995 *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

GARCÍA SAYÁN, Diego

1982 *Tomas de tierras en el Perú*. Lima: Desco.

GARMENDIA, Roberto F.

1940 "Al pueblo del Cuzco". Lima.

GERBI, Antonello

1988 *Il mito del Peru*. Milano: Franco Angeli.

GIESECKE, Albert

1912 "Memoria leída en el acta de clausura de la Universidad del Cuzco en el año 1912". *Revista Universitaria* 3: 26-45.

1913 "Informe sobre el censo del Cuzco". *Revista Universitaria* 4: 2-45.

1915 "Memoria del señor rector de la Universidad del Cuzco, Alberto A. Giesecke, correspondiente al año académico de 1915". *Revista Universitaria* 14: 6-11.

1916 "Memoria del señor rector de la universidad, doctor don Alberto A. Giesecke, leída en la clausura del año académico de 1916". *Revista Universitaria* 18: 5-7.

1917 "Marcha de la universidad en 1917". *Revista Universitaria* 22: 5-9.

GILL, Leslie

1993 "'Proper Women' and City Pleasures: Gender, Class, and Contested Meanings in La Paz". *American Ethnologist* 20 (1): 72-88.

1994 *Precarious Dependencies: Gender, Class, and Domestic Service in Bolivia*. Nueva York: Columbia University Press.

GILROY, Paul

1987 *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: Chicago University Press.

1991 "La fin de l'antiracisme". *Les Temps modernes* 46 (540-541): 186-187.

1990 "One Nation under a Grave: The Cultural Politics of 'Race' and Racism in Britain". En: Theo Goldberg (ed.), *Anatomy of Racism*, pp. 263-282. Minneapolis: University of Minnesota Press.

1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachusetts.: Harvard University Press.

GLAVE, Luis Miguel

1989 *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

1992 *Vida, símbolos y batallas: creación y recreación de la comunidad indígena, Cusco, siglos XVI-XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

1996 "Imágenes del tiempo: de historia e historiadores en el Perú contemporáneo". Documento de Trabajo. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GOBINEAU, Arthur, Conde de

1915 *The Inequality of Human Races*. Londres: William Heinemann.

GODENZZI, Juan Carlos (ed.)

1992 *El quechua en debate: ideología, normalización y enseñanza*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

GODELIER, Maurice

1991 *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

GOFFMANN, Erving

1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nueva York: Bantam Doubleday.

Goldberg, Theo (ed.)
1990 *Anatomy of Racism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
1993 *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.

González Prada, Manuel
1982 [1904] "Nuestros indios". En: Jorge Ruedas de la Serna (ed.), *Manuel González Prada: una antología general*, pp. 171-183. Ciudad de México: SEP.

Gootenberg, Paul
1993 *Imagining Development: Economic Development in Peru's Fictitious Prosperity of Guano, 1840-1880*. Berkeley: University of California Press.

Gose, Peter
1994 *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.
1996 "The Inquisitional Construction of Race: *Limpieza de Sangre* and Racial Slurs in 17th-Century Lima". Ponencia presentada en la reunión anual de la American Anthropological Association, San Francisco.

Gotkowitz, Laura
1998 *Within the Boundaries of Equality: Race, Gender, and Citizenship in Bolivia (Cochabamba, 1880-1953)*. Tesis de Ph.D. Universidad de Chicago.
2000 "Commemorating the Heroinas: Gender and Civic Ritual in Early Twentieth-Century Bolivia". En: Dore, Elizabeth y Maxine Molyneux (eds.), *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*. Durham, NC: Duke UP.

Gould, Jeffrey
1996 "Gender, Politics and the Triumph of *Mestizaje* in Early 20th Century Nicaragua". *Journal of Latin American Anthropology* 2 (1): 4-33.
1998 *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of* Mestizaje, *1880-1965*. Durham: Duke University Press.

Gould, Jeffrey, Charles R. Hale y Carol A. Smith
1994 "Memories of *Mestizaje*: Cultural Politics in Latin America since the 1920s". Manuscrito.

Gould, Stephen J.
1985 *The Flamingo Smile: Reflections* in *Natural History*. Nueva York: Norton.
1996 [1981] *The Mismeasure of Man*. Nueva York: Norton.

Gow, Rosalind
1981 "Yawar Mayu: Revolution in the Southern Andes, 1860-1980". Tesis de Ph.D. Universidad de Wisconsin-Madison.
1982 "Inkarri and Revolutionary Leadership in the Southern Andes". *Journal of Latin American Lore* 8 (2): 197-223.

Graham, Richard (ed.)
1990 *The Idea of Race* in *Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.

GRAMSCI, Antonio
1987 [1971] *Selections from the Prison Notebooks*. Editado y traducido por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith. Nueva York: International Publishers.

GRAÑA, Francisco
1908 *El problema de la población en el Perú: inmigración y autogenia*. Lima: El Lucero.

GREGORY, Steven
1993 "Race, Rubbish, and Resistance: Empowering Difference in Community Politics". *Cultural Anthropology* 8 (1): 24-48.

GREGORY, Steven y Roger SANJEK (eds.)
1994 *Race*. New Brunswick: Rutgers University Press.

GUERRERO, Andrés
1994 "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX". En: *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, pp. 197-252. Quito: FLACSO.

GUEVARA, Guillermo
1959 *La rebelión de los provincianos*. Lima: Ediciones Folklore.

GUÍA GENERAL DEL CUZCO
1937 Cusco: Herscht y Florez.

GUÍA PARA LA RECOLECCIÓN DE MATERIAL FOLKLÓRICO
1952 Cusco: Universidad Nacional del Cusco.

GUILLAMÓN, Javier
1981 *Honor y honra en la España del siglo XVIII*. Madrid: Departamento de Historia Moderna, Universidad Complutense.

GUHA, Ranajit
1983 *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

GUPTA, Akhil y James FERGUSON
1992 "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-22.

GUTIÉRREZ, Julio G.
1946 "Evocación del Inti Raymi". *Revista de la Semana del Cuzco*: 71-76.
1986 *Así nació el Cuzco rojo: contribución a su historia política, 1924-1934*. Cusco: Derechos Reservados.

GUTIÉRREZ, Ramón
1981 *La casa cuzqueña*. Corrientes: Universidad del Nordeste.

GUY, Donna
1991 *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family and Danger in Argentina*. Lincoln: University of Nebraska Press.

HADDOX, John H.
1989 "La influencia de José Vasconcelos en Víctor Raúl Haya de la Torre". En: Heraclio Bonilla y Paul Drake (eds.), *El APRA: de la ideología a la praxis*, pp. 135-160. Lima: Idesi.

HALE, Charles A.
1986 "Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930". En: Leslie Bethel (ed.), *The Cambridge History of Latin America* 4, pp. 367-442. Cambridge: Cambridge University Press.

HALE, Charles R.
1994 "Between Che Guevara and the Pachamama. Mestizos: Indians and Identity Politics in the Anti-Quincentanary Campaign". *Critique of Anthropology* 14 (1): 9-39.

HALL, Stuart
1986 "Gramsci's Relevance for the Study of Ethnicity". *Journal of Communication Inquiry* 10: 5-27.
1991a "The Local and the Global". En: Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representations of Identity*, pp. 19-39. Nueva York: State University of New York en Binghamton.
1991b "Old and New Identities, Old and New Ethnicities". En: Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representations of Identity*, pp. 41-68. Nueva York: State University of New York en Binghamton.
1992 "New Ethnicities". En: James Donald y Ali Rattani (eds.), *Race, Culture, Difference*, pp. 252-259. Nueva York: Sage Books.
1993 "What Is This 'Black' in Black Popular Culture?". *Social Justice* 20 (1-2): 104-114.
1995 "Negotiating Caribbean Identities". *New Left Review* 209: 3-14.

HALL, Stuart, Chas CRITCHER, Tony JEFFERSON, John CLARKE y Brian ROBERTS
1978 *Policing the Crisis: Mugging the State, Law and Order*. Londres: Macmillan.

HALL, Stuart y T. JEFFERSON
1975 *Resistance through Rituals*. Londres: Hutchinson.

HANDELMAN, Howard
1975 *Struggle in the Andes: Peasant Political Mobilization in Peru*. Austin: University of Texas Press.

HANDLER, Richard
1986 "Authenticity". *Anthropology Today* 2 (1): 2-6.

HARDOY, Jorge Enrique
1983 *El centro histórico del Cuzco: introducción al problema de su preservación y desarrollo*. Lima: Banco Industrial del Perú.

HARRIS, Olivia

1995 "Knowing the Past: Plural Identities and the Antinomies of Loss in Highland Bolivia". En: Richard Fardon (ed.), *Counterworks: Mairaging the Diversity of Knowledge*, pp. 105-123. Londres: Routledge.

HARRISON, Faye

1995 "The Persistent Power of 'Race' in the Cultural and Political Economy of Racism". *Annual Review of Anthropology* 24: 47-74.

HARVEY, Penelope

1993 "Género, comunidad y confrontación: relaciones de poder en la embriaguez en Ocongate, Perú". En: Tierry Saignes (ed.), *Borrachera* y *memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*, pp. 113-136. La Paz: Hisbol, Instituto Francés de Estudios Andinos.

1994 "Bilingualism and the Consumption of Ethnic Dichotomies in Contemporary Southern Peru". Disertación presentada en la reunión anual de la American Ethnological Society, Santa Mónica, California.

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl

1935 *¿A dónde va Indoamérica?*. Santiago de Chile: Ercilla.

HAZEN, Dan

1974 "The Awakening of Puno: Government Policy and the Indian". Tesis de Ph.D. Universidad de Yale.

HELMS, Mary W.

1988 *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge and Geographical Distance*. Princeton: Princeton University Press.

HENDRICKSON, Carol

1991 "Images of the Indian in Guatemala: The Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions". En: Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America,* pp. 286-306. Austin: University of Texas Press.

HERNÁNDEZ, Max

1993 *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

HERRERA, Fortunato L.

1902 "Chinchereños". *Boletín del Centro Científico del Cuzco* 5 (1-2).

HERZFELD, Michael

1986 *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Nueva York: Pella.

1997 *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. Nueva York: Routledge.

HOBSBAWM, Eric

1959 *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th centuries*. Manchester: Manchester University Press.

1990 *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Canto.

HOBSBAWM, Eric y Terence RANGER (eds.)
1983 *The Invention of Tradition*. Londres: Cambridge University Press.

HORN, Nancy E.
1994 *Cultivating Customers: Market Women* in *Harare, Zimbabwe*. Boulder: Lynne Rienner.

HOUSE-MIDAMBE, Bassie y Felix K. EKECHI
1995 *African Market Women and Economic Power: The Role of Women in African Development*. Westport: Greenwood Press.

HUAYHUACA VILLASANTE, Luis A.
1988 *La festividad del Corpus Christi del Cusco*. Cusco.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)
1994 *Censos nacionales 1993: IX de población, IV de vivienda. Resultados definitivos a nivel provincial* y *distrital*. Lima: INEI.

IPOLA, Emilio de
1982 *Ideología y discurso populista*. Ciudad de México: Folios.

ISBELL, Billie Jean
1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.

ITIER, César
1990 "Le théatre moderne en quechua á Cuzco (1885.1950)". Tesis doctoral. Aix-en-Provence: Universidad de Provence.
1995 *El teatro quechua en el Cuzco*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Regionales Andinos Las Casas.

JACOBSEN, Nils
1993 *Miracles of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. Berkeley: University of California Press.

JARA EGUILETA, Segundo
1936 "Choladas". *Alma Quechua* 12: 7.

JOSEPH, Gilbert
1990 "On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance". *Latin American Research Review* 25 (3): 7-54.

JOSEPH, Gilbert y Daniel NUGENT
1994 "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico". En: Gilbert Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, pp. 3-23. Durham: Duke University Press.

JOSEPH, Gilbert y Daniel NUGENT (eds.)
1994 *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, pp. 3 -23. Durham: Duke University Press.

KAPLAN, Temma
1992 *Red City, Blue Period: Social Movements in Picasso's Barcelona*. Berkeley: University of California Press.

KAPSOLI, Wilfredo
1977 *Los movimientos campesinos en el Perú, 1879 - 1965*. Lima: Delva.
1978 *Partido Comunista Peruano: documentos para su historia,1931-1934*. Lima: Ediciones Documentos.
1980 *El pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
1984 *Ayllus del Sol: anarquismo* y *utopía andina*. Lima: Tarea.

KAPSOLI, Wilfredo y Wilson REÁTEGUI
1972 *Situación economica social del campesinado peruano, 1919-1930*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

KATZ, Friedrich (ed.)
1988 *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

KEARNEY, Michael
1996 *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder: Westview Press.

KERTZER, David
1988 *Rituals, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press.

KLARÉN, Peter
1986 "The Origins of Modern Peru". En: Leslie Bethel (ed.), *The Cambridge History of Latin America* 1, pp. 587-640. Cambridge: Cambridge University Press.

KLOR DE ALVA, Jorge J.
1995 "The Postcolonization of the (Latin American) Experience: A Reconsideration of 'Colonialism', 'Postcolonialism', and 'Mestizaje'". En: Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, pp. 241-275. Princeton: Princeton University Press.

KNIGHT, Alan
1990 "Racism, Revolution and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940". En: Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.
1994 "Popular Culture and the Revolutionary State in Mexico, 1910-1940". *Hispanic American Historical Review* 74 (3): 393-444.

Knox, Robert
1862 *The Races of Men: A Philosophical Inquiry into the Influence of Race over the Destinies of Nations*. Londres: Renshaw.

Kruggeler, Thomas
1993 "Unreliable Drunkards or Honorable Citizens? Artisans in Search of Their Place in the Cuzco Society, 18251930". Tesis de Ph.D. Universidad de Illinois en Urbana Champaign.

Kusnesof, Elizabeth Anne
1995 "Ethnic and Gender Influences on 'Spanish' Creole Society in Colonial Spanish America". *Colonial Latin American Review* 4 (1): 153-202.

Laclau, Ernesto
1977 *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, and Populism*. Londres: New Left Books.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe
1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.

Landes, Joan B.
1988. *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press.

Larson, Brooke
1997 "Redeemed Indians, Barbarianized Cholos: The Cultural Politics of Nation Making in Bolivia, 1900-1910". Ponencia presentada en la vigésima reunión anual de Latin American Studies Association. Guadalajara, México.
1998 [1988] *Cochabamba, 1550-1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia*. Durham: Duke University Press.
1999 "Andean Highland Peasants and the Trials of Nation-Making during the Nineteenth Century". En: S. Schwartz y F. Salomon (eds.), *The Cambridge History of Native American Peoples: South America*.

Lauretis, Teresa de
1987 *Technologies of Gender*. Bloomington: Indiana University Press.

Le Bon, Gustave
1979 [1913] "Aphorisms of Present Times" y "The Psychology of Revolutions". En: Alice Widener (ed.), *Gustave Le Bon: The Man and His Works*, pp. 269-304; pp. 229- 266. Indianapolis: Liberty Press.

Lienhard, Martin
1992 *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la Conquista hasta comienzos del* s. XX). Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

Lira, Jorge A.
1960 "La mujer andina y la Biblia". *Revista del Instituto Americano* de *Arte* 10: 111-117.

LONGSDALE, John
1989 *Wealth, Power, and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought*. Oxford: Oxford University Press.

LORENO, Antonio
1905 "Discurso del catedrático Dr. D. Antonio Lorena". *Velada literario-musical celebrada en honor de S.E. el presidente de la República D. D. José Pardo*. Cusco: Imprenta Minotauro.
1931 [1908] "Materiales para la antropología del Cuzco". R*evista* U*niversitaria* 2: 17-27.
1932 [1891] "Estado social del Cuzco (abril 1891)". R*evista Universitaria* 21: 37-51.

LOVÓN ZAVALA, Gerardo y Rocío MOSCOSO BLANCO
198 *Investigación* sobre *desarrollo regional, Cusco, 1950-1980 Informe: sector turismo*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

LUNA, Humberto
1913 "Paidología del niño del Cuzco". R*evista Universitaria* 7: 3-22.
1919 "Observaciones criminológicas". Manuscrito. Archivo Departamental del Cusco, libro 12.

LYNCH, John
1992 *Caudillos in Spanish America, 1800-1850*. Oxford: Clarendon Press.

MACERA, Pablo
1977 *Trabajos de historia* 4. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
1988 *Rebelión india*. Lima: Ediciones Rikchay.

MALLON, Florencia
1995 *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.

MANNHEIM, Bruce
1984 *"Una nación acorralada*: Southern Peruvian Quechua Language Planning and Policies in Historical Perspective". *Language and Society* 13: 291-309.

MANNHEIM, Bruce
1991 *The Language of the Inca since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.

MANRIQUE, Nelson
1981 *Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile: campesinado* y *nación*. Lima: Centro de Investigaciones Campesinas.
1988 *Yawar mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Desco.

MARAVAL, José
1979 *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI.

Marco, Asunción
1989 "La historia que no fue contada". *Crónicas Urbanas* 1: 6-19.

Marcoy, Paul
1961 "Viajes a través de la América del Sur". En: Raúl Porras Barrenechea (ed.), *Antología del Cuzco*. Lima: Librería Internacional.

Mariscal, Rosendo
1918 "Condición jurídica y social del indio". Manuscrito. Archivo Departamental del Cusco, libro 12.

Mariátegui, José Carlos
1929 "Civilización y feudalidad". *Mundial* 467, 31 de mayo.
1968 [1928] *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
1981 [1929] "El problema de las razas en América Latina". En: *Ideología y Política*. Lima: Amauta.

Marret, C. y C. Leggon
1985 *Research in Race and Ethnic Relations:* A *Research Annual*. Greenwich, Connecticut: JAI Press.

Martínez Peláez, Severo
1970 *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Guatemala: Editorial Universitaria.

Masís, Horacio (seudónimo)
1927 "Las walkirias del Ande". *La Sierra* 2: 7.

Mathews, Holly
1985 "'We Are Mayordomos: A Reinterpretation of Women's Role in the Mexican Cargo System". *American Ethnologist* 17: 2.85-301.

Mayer, Dora
1921 *El indígena peruano, a los cien años de república libre e independiente*. Lima.

Mayer, Enrique
1970 "Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas". En: Fernando Fuenzalida *et al.* (eds.), *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

McClintock, Anne
1995 *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest.* Nueva York: Routledge.

Mendoza-Walker, Zoila
1993 "Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Southern Peruvian Andes". Tesis de Ph.D. Universidad de Chicago.

1994 "Comesting Identities through Dance: Mestizo Performance in the Southern Andes of Peru". *Repercussions* 50-80.

MEYERS, Albert y Diane HOPKINS (eds.)
1988 *Manipulating the Saints: Religious Brotherhoods and Social Integration in Post-Conquest Latin America*. Hamburgo: Wayasbah.

MICHAELS, Walter Benn
1992 "Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity". *Critical Inquiry* 18 (4): 655-685.

MILLA BATRES, Carlos
1995 *Atlas geográfico y documental del Perú*. Lima: Milla Batres.

MINCHOM, Martin
1994 *The People of Quito, 1690-1810: Change and Unrest in the Underclass*. Boulder: Westview Press.

MISHKIN, Bernard
1916 "The Contemporary Quechua". En: Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* 2, pp. 411-470. Washington: Bureau of American Ethnology.

MITCHELL, Clyde
1956 *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.

MONTAGU, Ashley
1962 "The Concept of Race". *American Anthropologist* 64 (5): 919-928.

MOORE, Sally Falk y Barbara MYERHOFF (eds.)
1977 *Secular Ritual*. Amsterdam: Van Jorcum.

MORE, Ernesto
1960 *Reportajes con radar*. Lima: Minerva.

MORELL, Jack y Arnold TACKERAY
1981 *Gentlemen of Science: Early Years of the British Association for the Advancement of Science*. Nueva York: Oxford University Press.

MORENO YAÑEZ, Segundo
1992 *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*. Quito: Abya-Yala.

MORNER, Magnus
1979 *Notas sobre el comercio* y *los comerciantes del Cuzco desde fines de la Colonia hasta 1930*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MORNER, Magnus (ed.)
1970 *Race and Class in Latin America*. Nueva York: Columbia University Press.

MOROTE BEST, Efraín
1988 *Aldeas sumergidas*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Mosse, George

1978 *Toward the Final Solution: A History of European Racism*. Nueva York: Howard Fertig.

1985 *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. Nueva York: Howard Fertig.

Mukerii, Chandra y M. Schudson

1991 *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Berkeley: University of California Press.

Muratorio, Blanca

1994 "Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX". En: *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX* y *XX*, pp. 109-196. Quito: FLACSO.

Murra, John

1975 *Formaciones económicas* y *políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Murra, John y Mercedes López-Baralt (eds.)

1996 *Las cartas de Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

National Congress on Latin America (NACLA)

1996 "Gaining Ground. The Indigenous Movement in Latin America". En: *Report on the Americas* (marzo/abril).

Navarro del Águila, Víctor

1943a "Las danzas populares en el Perú". *Revista del Instituto Americano de Arte* 1 (2): 24-44.

1943b "Entrevista con José Gabriel Cossio". *Waman Puma* 3 (15): 2-8.

1944 "Calendario de fiestas populares del departamento de Cuzco". *Revista del Instituto Americano de Arte* 1 (3): 37-80.

1945 "Cartilla de la ciencia del folklore". *El Ayllu* 1 (1-2): 20-22.

1946 "Muestrario de algunas expresiones indígenas". *Revista de la Semana del Cuzco*: 77-82.

Neira, Hugo (ed.)

1975 *Huillca: habla un campesino peruano*. Buenos Aires: Corregidor.

Nieto, Luis

1942 "Romance de la Barbaracha". *Revista del Instituto Americano de Arte* I (I): 25.

Nieto Degregori, Luis

1997 "Visión de progreso de las élites políticas e intelectuales cusqueñas". En: Inés Fernández Baca y Luis Nieto Degregori (eds.), *Nosotros los cusqueños: visión de progreso del poblador urbano del Cusco*. Cusco: Centro de Educación y Comunicación Guamán Poma de Ayala.

NIÑO-MURCIA, Mercedes

1997 "Linguistic Purism in Cuzco, Peru: A Historical Perspective". *Language Problems and Language Planning* 21 (2): 134-161.

NÚÑEZ DEL PRADO, Óscar

1945 "Folklore". *Revista Vilcanota* 4: 7-11.

NÚÑEZ DEL PRADO, Juan Víctor y Marco BONINO

1969 "Una celebración mestiza del Cruz-Velakuy en el Cuzco". *Revista Allpanchis* 1: 12-22.

NYE, Robert

1993 *Masculinity and Male Codes of Honor in Modem France*. Nueva York: Oxford University Press.

OJEDA Vizcarra, Pablo

1990 *Importancia de la música cusqueña*. Cusco: Municipalidad del Cusco.

OLIART, Patricia

1994 "Images of Gender and Race: The View from Above in Turn-of-the-Century Lima". Tesis de master, Universidad de Texas en Austin.

OMI, Michael y Howard WINANT

1986 *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. Nueva York: Routledge.

ORLOVE, Benjamin

1977 *Alpacas, Sheep, and Men: The Wool Export Economy and Regional Society in Southem Peru*. Nueva York: Academic Press.

1990 "Rebels and Theorists: An Examination of Peasant Uprisings in Southern Peru". *Research in Social Movements, Conflict and Change* 12: 138-187.

1993a "The Dead Policemen Speak: Power, Fear, and Narrative in the 1931 Molloccahua Killings (Cusco)". En: Deborah Poole (ed.), *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*, pp. 63-96. Baulder: Westview Press.

1993b "Putting Race in its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography". *Social Research* 60 (2): 301-336.

ORTNER, Sherry

1979 *Sherpas through Their Rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.

OSSIO, Juan

1992 *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1994 *Las paradojas del Perú oficial: indigenismo, democracia y crisis estructural*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Osterling, Jorge P. y Héctor Martínez
1983 "Notes for a History of Peruvian Social Anthropology". *Current Anthropology* 24 (3): 342-360.

Pagden, Anthony
1992 "Fabricating Identity in Spanish America". *History Today* (mayo): 44-49.

Palma, Clemente
1897 *El porvenir de las razas en el Perú*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

Paponnet-Cantat, Christiane
1994 "*Gamonalismo* after the Challenge of the Agrarian Reform: The Case of Capacmarca in Chumbivilcas". En: D. Poole (ed.), *Unruly Order: Violence, Power and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*, pp. 199-222. Boulder: Westview Press.

Paredes, Saturnino
1976 *El trabajo en el frente campesino*. Lima: Ediciones Trabajo y Lucha.

Paredes Tresierra, Juan
1957 "Las fiestas religiosas de la ciudad del Cuzco". Archivo Departamental del Cusco, Monografías de Geografía, volumen 19.

Parker, Andrew, Doris Sommers y Patricia Yaeger
1992 *Nationalisms and Sexualities*. Nueva York: Routledge.

Patch, Richard W.
1958 "The Indian Emergence in Cuzco: A Letter from Richard W. Patch". Documento de trabajo. Nueva York: American Universities Field Staff.

Paz Soldán, Mariano
1862 *Geografía del Perú*. París: Imprenta de Fermin Didot.

Peralta, Antera
1924 "Amor de indio". *Amauta* 11: 29.

Pévez, Hipólito
1983 *Memorias de un viejo luchador campesino*. Lima: Tarea.

Piel, Jean
1967 "A propos d'un soulèvement rural péruvien au début de vingtième siècle: Tocroyoc 1921". *Revue d' Histoire Moderne et Contemporaine* 14: 375-405.

Pino, J. J. del
1909 "Psicología de la mujer india". En: *Contemporáneos*, pp. 344-349.

Pitt-Rivers, Julian
1977 *The Fate of the Shechem; Or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.

POOLE, Deborah

1988 "Landscapes of Power in a Cattle Rustling Culture of Southern Andean Peru". *Dialectical Anthropology* 12: 367-398.

1990 "Accommodation and Resistance in Andean Ritual Dance". *Drama Review* 34 (2): 98-126.

1991 "Rituals of Movement, Rites of Transformation: Pilgrimage and Dance in the Highlands of Cuzco, Peru". En: Ross N. Crumrine y Alan Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America*. Nueva York: Greenwood Press.

1992 "Figueroa Aznar and the Cusco *Indigenistas:* Photography and Modernism in Early Twentieth-Century Peru". *Representations* 38: 39-76.

1994 "Performance, Domination, and Identity in the *Tierras Bravas* of Chumbivilcas". En: D. Poole (ed.), *Unruly Order: Violence, Power and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*, pp. 97-134. Boulder: Westview Press.

1997 *Vision, Race, and Modernity: A Political Economy of Andean Photography*. Princeton: Princeton University Press.

PORCEL, Binolia, Eduardo CONTRERAS y Zaniel TAPIA

1992 *Plan de desarrollo del distrito de Santiago*. Cusco: Cera y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1961 *Antología del Cuzco*. Lima: Librería Internacional.

1978 *Historia de los límites del Perú*. Lima: Editorial Universitaria.

PORTOCARRERO, Gonzalo

1990 "El Apra y el Congreso Económico Nacional". En: Alberto Adrianzén (ed.), *El pensamiento político peruano*, pp. 113-130. Lima: Desco.

1995 "El fundamento invisible". En: Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.), *Mundos interiores: Lima, 1850-1950*, pp. 219-259. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.

PRADO, Javier

1891 *Evolución de la idea filosófica en la historia*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

1909 "Memoria del decano de letras del año 1908". *Revista Universitaria de San Marcos*: 50-56.

PRATT, Mary Louise

1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Nueva York: Routledge.

PRICE, Sally

1989 *Primitive Art in Civilized Places*. Chicago: University of Chicago Press.

QUIJANO, Aníbal

1978 [1965] *Problema agrario y movimiento campesino. Lima: Mosca Azul.*

RAMA, Ángel

1996 *The Lettered City*. Durham: Duke University Press.

RAMÓN Valarezo, Galo

1992 "Ese secreto poder de la escritura". En: I. Almeida *et al.* (eds.), *Indios*. Quito: Ildis e Ediciones Abya-Yala.

RANGER, Terence

1975 *Dance and Society in Eastern Africa, 1890-1970: The Beni Ngoma*. Londres: Heinemann Educational.

1993 "The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa". En: T. Ranger y O. Vaughan (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*. Oxford: Macmillan Press.

RAPPAPPORT, Joanne

1994 *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*. Chicago: University of Chicago Press.

RASNAKE, Roger

1988 *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People*. Durham: Duke University Press.

REÁTEGUI CHÁVEZ, Wilson

1977 "Breve descripción de las acciones de los campesinos de la hacienda Lauramarca". En: Wilfredo Kapsoli (ed.), *Los movimientos campesinos en el Perú, 1879-1965*. Lima: Delva.

1978 *Documentos para la historia del campesinado peruano*. Lima: Ediciones Kallpa.

REDFIELD, Robert

1941 *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.

RENGIFO, Antonio

1977 "Semblanza del mayor de caballería Teodomiro A. Gutiérrez Cuevas: defensor calificado de los indios y enemigo de los gamonales". Manuscrito. Lima.

RÉNIQUE, José Luis

1991 *Los sueños de la sierra: Cusco en el siglo XX*. Lima: Cepes.

RIVERAO, José

1995 [1912] *Paisajes peruanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

RIVERA, Silvia

1984 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia*. La Paz: Hisbol.

1993 "Anthropology and Society in the Andes". *Critique of Anthropology* 13 (1): 77-96.

ROBLEDO, José María

s/f "La vía fluvial del Urubamba". 1899. *Boletín del Centro Científico del Cuzco* 3.

ROCA, José Gerardo

1922 "Estudio socio-económico de la provincia del Cuzco". *Revista Universitaria* 37: 32-50.

ROCA WALPARIMACHI, Demetrio
1992 *Fiesta de la Natividad de la Almudena*. Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.

RODRÍGUEZ USANDIVARAS, Junia O.
1949 "Los cargos religiosos y diferentes aspectos del problema indígena". *Revista Universitaria* 97: 233-264.

ROEL PINEDA, Josafat
1950 "La danza de los 'C'uncos' de Paucartambo". *Revista Tradición* I (I): 59-70.

ROJAS DÍAZ, Benjamín
1935 "Estudio etnográfico del indio quechua". *Revista Universitaria* 70: 49-96.

ROMERO, Raúl (ed.)
1993 *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ROSALDO, Renato
1993 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
1995 "Introduction". En: Nestor García Canclini (ed.), *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ROWE, John H.
1944 "Métodos y fines del estudio del folklore". *Waman Puma* 3 (16): 21-27.

ROWE, William y Vivian SCHELLING
1991 *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. Londres: Verso.

RUEDAS DE LA SERNA, Jorge
1982 *Manuel Gonzáles Prada: textos. Una antología general.* México: SEP/UNAM.

RUIZ Bravo, Patricia y Carlos MONGE
1983 *Cusco: ciudad y mercado*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

SAAVEDRA, Román
1967 "La intelectualidad cuzqueña". *Revista del Instituto Americano de Arte* 12: 241-244.

SACKS, Karen Brodkin
1994 "How Did the Jews Become White Folks?". En: Roger Sanjek y Gregory Steven (eds.), *Race*, pp. 78-102. New Brunswick: Rutgers University Press.

SÁENZ, Moisés
1933 *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional.* México: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública.

SAIGNES, Tierry (ed.)
1993 *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: Hisbol, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Salazar Bondy, Augusto
1954 *La filosofía en el Perú: panorama histórico*. Washington, D.C.: Unión Panamericana.

Saldívar, Luis E.
1932 "Discurso del Sr. catédratico de la Facultad de Ciencias Naturales". *Revista Universitaria* 21: 6-11.

Sallnow, Michael
1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cuzco*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.
1991 "Dual Cosmology and Ethnic Divisions in an Andean Pilgrimage Cult". En: Ross N. Crumrine y A. Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America*, pp. 281-306. Nueva York: Greenwood Press.

Salomon, Frank
1981 "Killing the Yumbo". En: Norman E. Whitten Jr. (ed.), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*, pp. 162-208. Urbana: University of Illinois.

Sánchez, Luis Alberto
1927 "Colofón". En: Luis Eduardo Valcárcel (ed.), *Tempestad en los Andes,* pp. 177-183. Lima: Amauta
1985 *Conservador, no, reaccionario, sí: notas sobre la vida, obra y proyecciones de don José de la Riva Agüero y Osma, marqués de Montealegre y Aulestia*. Lima: Mosca Azul.

Sangari, Kukum y Sudesh Vaid
1990 *Recasting Women: Essays in lndian Colonial History*. Rutgers: Rutgers University Press.

Sarmiento, Faustino
1966 *Civilización y barbarie: vida de Juan Facundo Quiroga*. México: Editorial Porrúa.

Sassoon, Anne Showstack (ed.)
1982 *Approaches to Gramsci*. Londres: Writers and Readers.

Sauer, Carl O.
1982 [1942] "Letter 15. The Peruvian Highlands: Cuzco" (24 de marzo). En: Robert C. West (ed.), *Andean Reflections: Letters from Carl O. Sauer while on a South American Trip under a Grant from the Rockefeller Foundation, 1942*, pp. 75-77. Boulder: Westview Press.

Scheper-Hughes, Nancy
1992 *Death without Weeping*. Berkeley: University of California Press.

Schwartz, Stuart B. y Frank Salomon
1999 "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in Sourh American Indigenous Societies (Colonial Era). En: *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas Part 3: South America*. Nueva York: Cambridge University Press.

SILVERBLATT, Irene

1995 "Becoming Indian in the Central Andes of Seventeenth-Century Peru". En: Gyan Prakash (ed.), *After Colonialismo*, pp. 279-298. Princeton: Princeton University Press.

SIVIRICHI, Atilio

1937 "El contenido espiritual del movimiento indigenista". *Revista Universitaria* 76: 1-23.

1940 "Prólogo". En: América Vargas Fano, *Mestizaje*. Lima: Linotipia Guadalupe.

SKAR, Sarah Lund

1994 *Lives Together-Worlds Apart: Quechua Colonization in Jungle and City*. Oslo: Scandinavian University Press.

SKIDMORE, Thomas E.

1993 [1976] *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Durham: Duke University Press.

SMITH, Carol

1995 "A Critical Genealogy on North American Treatments of Race and Racism in the Social Analysis of Guatemala". Ponencia presentada en la reunión anual del Latin American Studies Association, Washington, D.C.

SMITH, Carol (ed.)

1990 *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*. Austin: University of Texas Press.

SOLLORS, Werner

1989 "Introduction". En: W. Sollors (ed.), *The Invention of Ethnicity*, pp. ix-xx. Nueva York: Oxford University Press.

SOTOMAYOR PÉREZ, José

1984 *Cuzco 1958: Análisis testimonial de un movimiento urbano*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

SPALDING, Karen

1974 *De indio a campesino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

SPIVAK, Gayatri C.

1988a "Can the Subaltern Speak?". En: Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 271-313. Urbana: University of Illinois Press.

1988b "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". En: Ranajit Guha y Gayatri C. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, pp. 3-34. Nueva York: Oxford University Press.

SQUIER, George E.

1974 [1877] *Un viaje por tierras incaicas: crónicas de una expedición arqueológica*. Lima: San Marcos y Embajada de los Estados Unidos.

STALLYBRASS, Peter y Allon WHITE
1986 *The Politics and Poetics of Trangression*. Ithaca: Cornell University Press.

STARFIELD, J.
1985 "Theoretical and Ideological Barriers to the Study of Race Making". En: C. Marret y C. Leggon (eds.), *Research in Race and Ethnic Relations: A Research Annual*, pp. 161-181. Greenwich, Connecticut: JAI Press.

STEIN, Steve
1980 *Populism in Peru: The Emergence of the Masses and the Politics of Social Control*. Madison: University of Wisconsin Press.

STEPAN, Nancy Leys
1982 *The Idea of Race in Science: Great Britain, 1800-1960*. Hamden, Connecticut: Archon Books.
1985 "Biological Degeneration: Races and Proper Places". En: J. Edward Chamberlin y Sander L. Gilman (eds.), *Degeneration: The Dark Side of Progress*, pp. 97-120.. Nueva York: Columbia University Press.
1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.

STEPAN, Nancy Leys y Sander L. GILMAN
1991 "Appropriating the Idioms of Science: The Rejection of Scientific Racism". En: Dominick La Capra (ed.), *The Bounds of Race: Perspectives on Hegemony and Resistance*, pp. 72-103. Ithaca: Cornell University Press.

STEPHEN, Lynn
1991 *Zapotec Women*. Austin: University of Texas Press.

STEPHEN, Lynn y James DOW
1990 *Class, Politics, and Popular Religion: Religious Change in Mexico and Central America*. Washington, D.C.: American Anthropological Association.

STERN, Steve J.
1982 *Peru's Indigenous Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.
1987 "Introduction". En: *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, pp. 1-25. Madison: University of Wisconsin Press.
1995 *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

STEWARD, Julian (ed.)
1946 *Handbook of South American Indians* 2. Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology.

STOCKING, George
1968 *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Toronto: Collier-Macmillan.

(ed.) 1991 *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.
1994 "The Turn-of-the-Century Concept of Race". *Modernism/Modernity* I (I): 4-16.

STOLCKE, Verena
1974 *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*. Londres: Cambridge University Press.
1993 "Is Sex to Gender Like Race Is to Ethnicity?". En: Teresa del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*, pp. 17-37. Londres: Routledge.
1995 "Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology* 36 (1): 1-24.

STOLER, Ann
1989 "Making the Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures". *American Ethnologist* 16 (4): 634-660.
1995 *Race and the Education of Desire: Foucau/t's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.

STRATHERN, Marilyn
1991 *Partial connections*. Savage, Maryland: Rowman and Littlefield.
1995 "Comments". En: V. Stolcke "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology* 36 (1): 1-24.

STUTZMAN, Ronald
1981 *"El Mestizaje*: An All-Inclusive Ideology of Exclusion". En: Norman Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

SUELDO Guevara, Luis
1921 "Las fiestas religiosas". Manuscrito. Archivo Departamental del Cusco, libro 15.

SZEMINSKI, Jan
1987 "Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century". En: Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*, pp. 166-192. Madison: University of Wisconsin Press.

TAGUIEFF, Pierre-André
1987 *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*. París: Editions La Découverte.
1990 "The New Cultural Racism in France". *Telos* 83: 109-122.

TAMAYO Herrera, José
1980 *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XIV-XlV-XX*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
1981 *Historia social del Cuzco republicano*. Lima: Universo.
1982 *Historia social e indigenismo en el Altiplano*. Lima: Ediciones Treintaitrés.

1992 *Historia general del Qosqo: una historia regional desde el período lítico hasta el año 2000*. Cusco: Municipalidad del Cusco.

TAURO, Alberto
1988 *Enciclopedia ilustrada del Perú* 2. Lima: Peisa.

TAUSSIG, Michael
1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

TAX, Sol
1953 *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy*. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

TEALDO, Alfonso
1947 "Interview. Luis E. Valcárcel". *Boletín Indigenista* 7 (3): 260-272.

THOMPSON, E. P.
1991 *Customs in Common*. Londres: Merlin.

THOMSON, Sinclair
1988 "La cuestión india en Bolivia a comienzos de siglo: el caso de Rigoberto Paredes". *Autodeterminación* (La Paz) 4: 83-116.
1996 "Colonialism, Community, and Revolution: Aymara Politics in the Age of Insurrection (La Paz, 1740-1809)". Tesis de Ph.D. Universidad de Wisconsin-Madison.

TOMOEDA, Hiroyasu y Jorge FLORES OCHOA (eds.)
1992 *El Qosqo: antropología de la ciudad*. Cusco: Ministerio de Educación de Japón y CEAC.

TONKIN, E., M. MCDONALD y M. CHAMPMAN (eds.)
1989 *History and Ethnicity*. Londres: Routledge.

TORD, Luis Enrique
1978 *El indio en los ensayistas peruanos: 1848-1948*. Lima: Editoriales Unidas.

TRAZEGNIES, Fernando de
1993 "Pluralismo jurídico: posibilidades, necesidad y límites". En: Fernando de Trazegnies (ed.). *Comunidades campesinas y nativas en el nuevo contexto nacional*, pp. 13-57. Lima: CAAAP.

TRUJILLO, Jorge (ed.)
1993 *Indianistas, indianófilos e indigenistas: entre el enigma y la fascinación*. Quito: Ildis Abya-Yala.

TURNER, Terence
1991 "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness". En: *Colonial Situations: Essays*

on the Contextualization of Ethnographic Knowledge, pp. 285-313. Madison: University of Wisconsin Press.

TURNER, Victor
1982 *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. Nueva York: Performing Arts Journal Publications.

UNÁNUE, Hipólito
1940 [1806] *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados en especial el hombre*. Lima: Comisión Nacional Peruana de Cooperación Intelectual.

URBAN, Greg y Joel SHERZER (eds.)
1991 *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

URQUIAGA, José
1977 *Indios: Puno-1916*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

VAIL, Leroy
1989 "Introduction". En: Leroy Vail (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa* 1-19. Berkeley: University of California Press.

VALCÁRCEL, Luis Eduardo
1914 "La cuestión agraria". *Revista Universitaria* 9: 16-38.
1916 "Los problemas actuales". Cusco: Imprenta El Trabajo.
1925 *De la vida inkaika: algunas captaciones del espíritu que la animó*. Cusco: Editorial Garcilaso.
1937 [1931] *Mirador indio*. Cusco: Editorial Garcilaso.
1944 "Nuevo significado del Cuzco". En: *Hora del Hombre*. Lima.
1945 *Ruta cultural del Perú*. México: Editorial Gráfica Panamericana.
1946 *Historia del Perú antiguo*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
1972 "Autobiografía". *Revista del Museo Nacional* 31: 10-14.
1981 *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1978 [1927] "El mito de Kori Ojllo". En: *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE
1981 *Los levantamientos indígenas de Haquira y Quiñota (1922-1924/Apurímac, Cuzco)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

VAN DEN BERGHE, Pierre y George PRIMOV
1977 *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco*. Columbia: University of Missouri Press.

VARALLANOS, José
1962 *El cholo en el Perú: introducción al estudio sociológico del hombre y pueblo mestizos y su destino cultural*. Buenos Aires: Imprenta López.

VARGAS LLOSA, Mario
1990a "Informe sobre Uchuraccay", pp. 79-114. En: *Contra viento y marea*. Lima: Peisa.
1990b "Questions of Conquest: What Columbus Wrote and What He Not". *Harper's*

(diciembre): 45-53.
1996 *Death in the Andes*. Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux.

VASCONCELOS, José
1925 *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana. Notas de viaje por la América del Sur*. Barcelona: Agencia Mundial de Librería. Vuelto a publicar en *Obras completas* 2, pp. 906-942. México: Libreros Mexicanos Unidos.
1926 *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana*. Barcelona: Agencia Mundial de Librería.
1937 *Bolivarismo y monroísmo*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.

VEGA CENTENO, Máximo
1925 "La personalidad jurídica". Manuscrito. Archivo Departamental del Cusco, libro 17.

VEGA, Garcilazo de la
1991 *Comentarios reales de los incas*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

VEIL, Leroy (ed.)
1989 *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Berkeley: University of California Press.

VERGER, Pierre
1945 *Fiestas y danzas en el Cuzco y en los Andes*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

VERY, Francis G.
1962 *The Spanish Corpus Christi Procession: A Literary and Folkloric Study*. Valencia: Tipografía Moderna.

VIDAL DE MILLA, Delia
1985 "Humberto Vidal Unda: su pensamiento, su obra, su pasión. El Cusco". Cusco.

VIDAL UNDA, Humberto
1938 *Hacia un nuevo arte peruano*. Cusco: Tipografía La Económica.
1940 "El problema del indio y el indigenismo". *Revista Universitaria* 78: 73-93.
1944 "Discurso del Dr. Humberto Vidal en la velada de gala del Cine Colón". En: *Revista del Instituto Americana de Arte*, año III, vol. 1: 144-146.
1958 *Visión del Cuzco*. Cusco.

VILLANUEVA, Horacio
1948 "Historia de la fundación del hospital y convento de Nuestra Señora de la Almudena". *Revista Universitaria* 94: 53-74.

VILLANUEVA, Víctor
1973 *Ejército peruano: del caudillaje anárquico al militarismo reformista*. Lima: Editorial Mejía Baca.

VILLASANTE ORTIZ, Segundo
1975 *Paucartambo: provincia folklórica*. Cusco: Ed. León.

WADE, Peter

1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

1997 *Race and Ethnicity in Latin America*. Chicago: Pluto Press.

WAGLEY, Charles

1965 "On the Concept of Social Race in the Americas". En: Dwight B. Heath y Richard N. Adams (eds.), *Contemporary Cultures and Societies in Latin America*. Nueva York: Random House.

WAGNER, Roy

1991 "The Fractal Person". En: Maurice Godelier y Marilyn Strathern (eds.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, pp. 159-174. Cambridge: Cambridge University Press.

WALKER, Charles

1992 "Peasants, Caudillos, and the State in Peru: Cusco in the Transition from Colony to Republic, 1780-1840". Tesis de Ph.D. Universidad de Chicago.

1993 "Voces discordantes: el discurso sobre el indio a fines de la Colonia". Ponencia presentada al quinto coloquio anual El Siglo XVIII en los Andes del Centro Latino Americano de Ciencias Sociales-Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, París.

WARREN, Kay B.

1989 *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town*. Austin: University of Texas Press.

1992 "Transforming Memories and Histories: The Meanings of Ethnic Resurgence for Maya Indians". En: Alfred Stepan (ed.), *Americas: New Interpretive Essays*, pp. 189-219. Nueva York: Oxford University Press.

1996 "Reading History as Resistance: Maya Public Intellectuals in Guatemala". En: E. Fischer y R. McKenna Brown (eds.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, pp. 89-106. Austin: University of Texas Press.

1998 "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala". En: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*, pp. 165-191. Boulder: Westview Press.

1998 *Indigenous Movements and Their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

WHITE, Hayden

1982 "The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea". En: *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticismo*, pp. 150-182. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

WIENER, Charles

1880 *Pérou et Bolivie: récit de voyage*. París: Librairie Hachette.

WIESSE, Carlos

1902 *Lecciones de geografía del Perú: estudio político, económico-industrial, administrativo*. Lima: Editorial Rosay.

1909 "Los hechos históricos y el factor étnico". *Contemporáneos* (15 de junio): 249-253.

WILLIAMS, Brackette

1989 "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.

1991 *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press.

WILLIAMS, Raymond

1977 *Marxism and Literature*. Nueva York: Oxford University Press.

WOLF, Eric

1994 "Perilous Ideas: Race, Culture, People". *Current Anthropology* 35 (I): 1-12.

YÉPEZ MIRANDA, Alfredo

1945 "Cuzco, emblema de peruanidad". *Revista de la Semana del Cuzco* I (I): 25-30.

1965 *Cuzco eterno*. Cusco.

YOUNG, Robert C.

1995 *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Nueva York: Routledge.

ZAMOSC, Leon

1995 "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands". *Latin American Research Review* 23 (3): 37-68.

Este libro explica cómo la raza articula la formación social peruana de los pies a la cabeza y cómo el racismo ha recorrido el país, desde las universidades en las que se lucha «por el pueblo», hasta los mercados, que son del pueblo. Ello sucede porque la discriminación en función de la raza, como propone Marisol de la Cadena, no caracteriza única o principalmente a los miembros «blancos» de la élite, sino que está presente en todos los sectores sociales, incluso entre quienes se ubicarían en los niveles inferiores de la escala racial, que de forma sutil e incluso invisible (porque no está en las leyes) pero tremendamente efectiva, funciona en el Perú. El racismo resulta así socialmente legitimado, puesto que formaría parte de una cultura hegemónica, de la que participan los de arriba y los de abajo.

A través de un estudio sobre la idea de la raza y la «desindianización» en la sociedad del Cuzco, la autora saca a la luz uno de los ejes claves pero a la vez silentes de nuestra conformación nacional, y recorre su evolución, desde el debate sobre las tesis positivistas acerca de la clasificación de «las razas», de finales del siglo XIX, hasta la actualidad —pasando por los indigenistas de la época de Leguía y por la «invención» del Inti Raymi en los años cuarenta. Para esta edición ella ha preparado un nuevo prólogo, en el que reflexiona sobre la evolución reciente del racismo en el país.



40 AÑOS IEP Instituto de Estudios Peruanos